LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2651depa

ISSN 1016-9857

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

AUG 7 1996
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
José Duque

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• El endemoniado de Gerasa
Un análisis psico-pastoral del texto con referencia a los sujetos "endemoniados" del presente: los niños y las niñas de la calle 1
Mireya Baltodano
• El futuro de la Iglesia de los Pobres
Identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal 9
Pablo Richard
• Elementos de antipolítica y de política en América Latina 17
Helio Gallardo

El endemoniado de Gerasa

Un análisis psico-pastoral del texto con referencia a los sujetos "endemoniados" del presente: los niños y las niñas de la calle

Mireya Baltodano *

La interpretación del texto sobre el endemoniado de Gerasa que se presenta aquí evidentemente no es una producción colectiva al estilo de las comunidades de base, ni tampoco una exégesis rigurosa, sino un intento de descubrir pautas pastorales para el trabajo con niños y niñas de la calle. En el análisis se recurre a algunos estudios que exégetas han hecho del libro de Marcos, y a las ciencias sociales, especialmente la psicología, en un acercamiento psico-pastoral sobre la violencia social.

* Psicóloga, miembro del equipo del DEI y profesora del Seminario Bíblico Latinoamericano.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1996

Nº 65
MAYO JUNIO

En este ejercicio de hermenéutica popular [1], es decir, que tiene como objeto un sector de los pobres y cuyo referente central es la aspiración colectiva hacia la plenitud, tratamos de captar, inicialmente, la *organización textual:* cómo está escrito, cómo nos interpela, qué nos trasmite o intenta transmitir por sí mismo (lectura inmanente). Buscamos, asimismo, entregar algunos elementos de su *sentido histórico:* en qué circunstancias históricas fue escrito para situarlo, cuál es la historia del texto mismo, y pistas de su capacidad para influir históricamente hoy en nuestros pueblos. Abordamos, especialmente, el *sentido espiritual* del texto, que nos ayuda a descubrir la palabra de Dios y cómo él se revela en nuestro contexto, como fuerza liberadora en nuestras situaciones de opresión.

1. Texto y contexto: apocalíptica, resistencia y discipulado radical

El Evangelio según San Marcos fue presuntamente escrito alrededor del año 69 d. C., en Galilea, según lo indican las investigaciones arqueológicas, literarias e históricas [2]. Tanto la época en que se escribió el Evangelio como el contexto geográfico son de gran importancia para la comprensión del "milagro" de Jesús que se analizará. Muchos estudios se han realizado sobre este Evangelio. Para los propósitos de este trabajo han sido tremendamente valiosos los análisis de Ched Myers y de Paul Hollenbach.

Geopolíticamente, Galilea se ubicaba en la periferia, siendo Jerusalén el centro de poder, lo cual generaba gran tensión entre las comunidades, principalmente por los tributos que la periferia (las aldeas) debían dar al templo (el diezmo sobre la producción del campo) y los impuestos que imponían las autoridades romanas y las ciudades [3]. Se trataba entonces de una comunidad campesina pobre, marginada del poder.

Históricamente, Galilea es ubicada como centro de intensas luchas populares que se dieron entre los años 63 d. C. y 135 d. C., luchas que culminaron con la desaparición de Judea bajo la brutal represión romana. Según Pixley, desde el año 6 d. C. se había iniciado un movimiento popular que no lograba articularse detrás de una vanguardia. Varias expresiones tuvo ese movimiento, entre ellas Jesús el nazareno, antecedido por Juan el bautista, y seguido por los sicarios (en los 50). Entre el 66-74 d. C. se da la primera gran guerra contra Roma que culmina con la caída de la fortaleza de Masada. Esta guerra involucró a casi toda la población judía, basada fuertemente en el campesinado, que luchó intensamente pero fue avasallada por el poderío romano [4]. En este contexto histórico surge el Evangelio según San Marcos. Se trata de un contexto de exterminio, de final, de muerte. Es un momento apocalíptico, en las palabras de Myers, quien afirma que, para Marcos el momento apocalíptico representaba tanto liberación como debacle, comienzo y fin. Pero el entendimiento de la época fue radicalmente diferente a la de los colaboradores de los Romanos, o a la de los Judíos rebeldes de su tiempo. El año 69 d. C. fue sin duda difícil y de decisiones arriesgadas es decir, era precisamente el momento para escribir las buenas nuevas de Jesús de Nazareth [5].

El análisis literario del texto (Myers) revela a una comunidad pobre, mayormente campesina, perseguida dentro de un ambiente político polarizado. Posiblemente se daba la clandestinidad y dentro de ella la traición, la sospecha, la desconfianza, la falta de solidaridad. Era una época de gran violencia. El discurso del texto habla de sufrimiento, martirio, apostasía, ceguera. Pero al mismo tiempo el autor presenta la contraparte de la debilidad humana: habla de la práctica del perdón, de la solidaridad, de la reconciliación. Marcos, como seguidor de Jesús, responde al momento apocalíptico con un llamado a la resistencia frente al "más fuerte" a través de la práctica de un discipulado radical [6]. Para el tiempo en que Marcos escribió el Evangelio, la comunidad era pequeña, fundada por algunos de los apóstoles que regresaron de Jerusalén a Galilea, constituida por la primera generación después de la muerte de Jesús.

2. El endemoniado de Gerasa: Marcos 5:1-20

1 Y llegaron a la otra orilla del lago, que es la provincia
de los gerasenos.
2 Apenas salió de la barca, vino a su encuentro, saliendo
de entre los sepulcros, un hombre con un espíritu malo.
3 Este hombre vivía en los sepulcros y nadie podía
sujetarlo, ni siquiera con cadenas.
4 Varias veces lo habían amarrado con grillos y cadenas,
pero él los hacía pedazos y nadie podía dominarlo.
5 Andaba siempre, día y noche, entre los sepulcros y por
los cerros, gritando y lastimándose con piedras.
6 Cuando divisó a Jesús, fue corriendo, se puso de
rodillas
7 y gritó muy fuerte: ¿Qué tienes que ver conmigo?
8 Es que Jesús le había dicho: "Espíritu malo, sal de este
hombre.
9 Y como Jesús le preguntó: "¿Cómo te llamas?",
contestó: "Me llamo Legión, porque somos muchos".
10 Y rogaban insistentemente a Jesús que no los echara de
la región.
11 Había allí una gran manada de cerdos comiendo al pie
del cerro.
12 Los espíritus le rogaron: "Mándanos a esta manada y
déjanos entrar en los cerdos". Y Jesús se lo permitió.
13 Entonces los espíritus malos salieron del hombre y
entraron en los cerdos. En ese mismo instante dichas

[1] Pablo Richard: "Lectura popular de la Biblia en América Latina", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (DEI, San José) No. 1 (1988).
[2] Ched Myers: *Binding the strong man - A political reading of Mark's story of Jesus.* Orbis Books, Maryknoll, 1988.
[3] Jorge Pixley: *Historia sagrada, historia popular.* DEI, San José, 1991, pág. 112.
[4] *Ibid.*, págs. 115-120.
[5] Myers, *op. cit.*, pág. 414.
[6] *Ibid.*, pág. 421.

manadas se arrojaron al lago desde lo alto del precipicio y allí se ahogaron.
[14]Los cuidadores de los cerdos huyeron y contaron el asunto por la ciudad y por el campo. Salió entonces la gente a ver qué era lo que había pasado.
[15]Cuando llegaron donde Jesús, vieron al hombre del espíritu malo: el que había tenido la Multitud estaba sentado, vestido y en su sano juicio. Todos se asustaron.
[16]Los que habían visto lo sucedido les contaron lo que le había pasado al endemoniado y a los cerdos.
[17]Pero ellos comenzaron a pedir a Jesús que se alejara de sus tierras.
[18]Jesús se volvió a la barca y, al subir, el hombre que había tenido el espíritu malo pidió a Jesús que lo dejara irse con él.
[19]Pero Jesús no se lo permitió, sino que le dijo: "Vete a tu casa, con los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti".
[20]El hombre se fue. Empezó a proclamar por la región de la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban admirados.

3. El *locus* de la acción evangelizadora: el mundo de los otros

El narrador inaugura el relato con la llegada de Jesús y sus discípulos a la provincia de los gerasenos. Para llegar tuvieron que cruzar el lago. La mención que el autor hace del cruce del lago no es fortuita. El Lago de Galilea separaba a las comunidades judías de las gentiles. Repetidas veces el autor hace referencia en su libro al cruce que Jesús hace del lago. Según Myers, esta repetición tiene la intención de señalar el espacio geo-social de los acontecimientos, y de extender simbólicamente un puente entre los dos mundos contradictorios (el gentil y el judío). El evangelista trata de demostrar la inclusividad practicada por Jesús. Esta idea se refuerza al analizar la denominación "mar" que Marcos usa para referirse al lago de Galilea. Myers afirma que el concepto "mar" evoca peligro, tormenta y por ende el llamado de Jesús a quebrar el orden socio-económico reinante (imperial y deshumanizante) y restablecerlo por uno de solidaridad humana [7].

Al cruce del lago, Starovinski le atribuye un sentido ontológico-teológico. Para él, la otra orilla representa lo distinto, lo inverso, lo opuesto, la anti-vida. Jesús franquea esa frontera y se adentra en lo adverso para ir hacia el otro, en un movimiento salvífico de carácter universal [8].

Se nos revela así un modelo evangelizador de inclusividad, de respeto a la alteridad, de franqueamiento de barreras construidas por la lógica del mercado y la dominación de género, para tender puentes, para restituir lo invertido por lo humanizante. La sola reflexión sobre la movilización geográfica de Jesús nos devuelve en el presente a las barreras migratorias, étnicas, genéricas, económicas y sociales. El evangelista insiste en resaltar la importancia que tiene en la misión de Jesús el "pasar al otro lado". Permanecer en nuestro lado es sordera, ceguera, o indiferencia ante los demás. Es la postura acomodaticia de hacer como que los pobres no existen porque no los vemos, pues no frecuentamos su mundo, no cruzamos "al otro lado". O es la "limpieza" de niños pordioseros que hacen los gobiernos en las ciudades cuando llega una visita importante al país. En realidad, la impiedad no sólo invisibiliza, sino que revisibiliza con un sentido perverso.

Decápolis es el *locus* del encuentro entre Jesús y el endemoniado. Decápolis está asentada en la región de Gerasa, de cultura helenista. La sola presencia del hato de cerdos nos habla de una comunidad no judía, y por lo tanto no observadora de la ley mosaica. Decápolis significa diez pueblos, que rememoran la confederación de territorios en la frontera este del imperio romano. Tanto el carácter gentil de la población como la designación de la región con un símbolo romano, hablan nuevamente de una situación de exclusión (impureza) y de represión (dominación imperial). Sin embargo, el evangelista recurre a estos símbolos, no en un sentido peyorativo, sino para resaltar la presencia de Jesús en medio de los despreciados y para repudiar el dominio imperial, como se analizará más adelante.

Más aún, Jesús se movilizó en una región vedada, la de los sepulcros, que en nuestros tiempos sería la zona roja del hampa y la prostitución, o las zonas marginadas que habitan los delincuentes. Es evidente que el hombre del relato había sido abandonado por su familia y comunidad y relegado a sitios oscuros y olvidados de la ciudad, como hoy los habitan los niños de la calle.

El acercamiento que Jesús tuvo con el "endemoniado", al adentrarse en su ámbito social, es el mismo que utilizan quienes trabajan con los niños de la calle. No es posible establecer un verdadero contacto si no se llega a ellos en vez de atraerlos hacia nosotros. La calle se ha convertido en un agente socializador de los niños deambulantes. En ella transcurre su vida cotidiana. La calle como ámbito social pasa a sustituir a la familia, la escuela, la comunidad y la iglesia como agentes tradicionales de socialización. En la calle se establecen normas de comportamiento distintas que les permite sobrevivir en un medio violento y autoafirmarse. Se crea así una cotidianidad distinta. El *locus* del otro es, por tanto, no sólo un espacio distinto, sino otra espiritualidad (o anti-espiritualidad).

4. El encuentro: lo distinto no separa, recrea

El narrador es muy específico al relatar que "apenas salió de la barca", o "enseguida" el hombre fue al encuentro de Jesús. Se trata de un encuentro en que ambos interlocutores se buscan. Jesús había roto límites, penetrando lo socialmente inaccesible o tabú, y con ese movimiento accionó el movimiento del otro. Desde el inicio hay voluntad en ambas partes. Sabemos que a este hombre, al parecer, nadie podía dominarlo. Desde la perspectiva de la domi-

[7] *Ibid.*, págs. 186-190.
[8] Jean Starobinski: "El endemoniado gadareno - Análisis literario de Marcos 5:1-20", en Roland Barthes y otros: *Análisis estructural y exégesis bíblica*. Aurora, Buenos Aires, 1973.

nación (imperial) ni siquiera tenía control sobre sí mismo. Sin embargo, la presencia de Jesús lo invita al encuentro, al acercamiento, al diálogo.

Aquí se plantea el problema del encuentro entre distintas cotidianidades y, quizás, de diversas espiritualidades. En nuestro tiempo, la cotidianidad de los niños abandonados interpela y genera culpa en aquellos que con sensibilidad se acercan a ellos, porque la cotidianidad propia es privilegiada frente a la de ellos. El punto de partida para un verdadero encuentro, a pesar de las diferencias, es que cada uno asuma lo que es y no es, lo que tiene y no tiene, es decir, se asuma la propia cotidianidad para poder plantear lo que se puede y se quiere hacer juntos. Así se logra definir una cotidianidad particular en la cual se define un espacio y sus límites.

En el relato que nos ocupa, Jesús crea ese espacio de encuentro en el que equilibra acercamiento con distanciamiento. Manifiesta su capacidad de encontrarse y separarse, en tanto el "endemoniado", tiene dificultades en delimitar su espacio emocional, pues muestra una sucesión de formas de relacionamiento simbiótico: corre al encuentro de Jesús (v. 2) se arrodilla frente a él (v. 6) suplica que no lo rechace, si tomamos como parte de su identidad el falso-yo que se llamaba Legión (v.10) le pide a Jesús que lo deje ir con él (v. 18). Jesús acompaña al hombre a construir una nueva cotidianidad, reintegrándolo a su casa, su familia y su comunidad. Jesús rompe la simbiosis dejando que el hombre se vaya y no lo siga y yéndose él mismo a continuar con su propia cotidianidad. Jesús no buscó atraer al hombre a su cotidianidad, sino que le permitió recrear una propia. Sin embargo, el crecimiento del hombre no representa la acción unilateral de Jesús, sino la propia motivación del hombre, su búsqueda por ser sujeto, esperando un espacio de expresión de su potencialidad humana.

5. El "endemoniado": víctimización y resistencia

Dentro de la narración del encuentro, el texto introduce una descripción de las características del "endemoniado" (v. 3-5): tenía un espíritu "inmundo" que se autodenominaba Legión, vivía en los sepulcros, era indomable al grado de romper amarras fuertes, se auto-agredía, era de una actividad intensa que no tomaba en cuenta horarios diurnos o nocturnos, vociferaba en lugares solitarios (se hablaba a sí mismo).

En las categorías sociales de nuestro tiempo el hombre era un "loco". En las categorías sociales del tiempo de Jesús el hombre era un "endemoniado". En ambos contextos su comportamiento no es el usual, el esperado, o el "normal". En los tiempos de Jesús, dependiendo del tipo de enfermedad y su status social, generalmente la familia era la que se hacía cargo de ellos, algunos menos violentos aparecieron en público, pero muchos eran totalmente descuidados y abandonados y la sociedad se mofaba de ellos [9]. En nuestro tiempo ocurre parecido, aunque la atención a los "anormales" se ha institucionalizado, ya sea a través del manicomio o la cárcel.

El texto habla implícitamente de las causas de la locura del hombre. Las repetidas menciones a elementos simbólicos del militarismo romano sugieren que su enfermedad mental podría haber sido causada, o exacerbada, por las tensiones sociales de su época [10]. El autor del texto deja entrever simbólicamente esta situación al denominar con un término latino al falso-yo del hombre, "Legión" (v. 9), que remite a una división de soldados romanos. En la traducción inglesa del texto el vocabulario militar es más visible que en la española: se usa *herd* para referirse a los cerdos, término usado para una banda de militares reclutas, y los vocablos *dismiss* y *charge* que son usados en el ejército, todos indicativos velados de la fuerte represión romana generadora de locura [11]. Este fenómeno se ha repetido a lo largo de la historia en sociedades altamente represivas (en lo público) y en ámbitos familiares opresivos (en lo privado). Estamos ante un fenómeno socialmente producido; "el otro" (lo distinto, la locura) es socio-genética.

Sin embargo, estos elementos no sólo reflejan la dominación imperial como fuente de locura, sino que las acciones del "endemoniado" y de Jesús son proyecciones o desplazamientos de los verdaderos impulsos que movían a los personajes del relato. Supongamos por un momento que el autor no relata una historia, sino que relata un sueño que tuvo. En su inconsciente, donde acuden todos aquellos deseos y pulsiones que no pueden ser expresados y por tanto son reprimidos, éstos se reelaboran en un discurso nuevo pleno de condensaciones y desplazamientos. Podemos también presuponer que quien tiene el sueño, recoge el inconsciente colectivo de su comunidad o su pueblo. Este contenido manifiesto (el relato del sueño, o la narración de un acontecimiento) debe ser develado en su contenido latente (lo que la represión no permitió comunicar).

Bajo el esquema anterior, podemos afirmar que el autor del relato, testigo de una historia de terror y aniquilamiento por parte del imperio romano, condensa en el falso-yo "Legión" a los romanos, no sólo por su apelativo militar, sino porque éstos son "invasores" de la identidad del hombre "endemoniado". En la acción de transferir los demonios a los cerdos, hace un desplazamiento de la identidad romanos-invasores o mundo de la dominación, la muerte y el pecado (cerdos impuros). El autor proyecta su impulso original (el repudio a la dominación imperial que no puede expresar abiertamente) en la caída de los cerdos por el despeñadero: extinción a los invasores, imagen que refiere, asimismo, a la potencialidad de la vida.

Hasta aquí hemos tratado de recuperar el sentido del texto oculto tras vocablos simbólicos, para entender por qué el hombre del relato había llegado a tal nivel de autodestructividad. Realmente quien estaba siendo analizado hasta este momento era el autor como representante de una colectividad oprimida, que buscaba expresarse a través del relato. Nos interesa ahora descubrir al protagonista mismo en su proceso socio-emocional.

[9] Paul W. Hollenbach: "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study", en: *The Journal of the American Academy of Religion*, XLIX/4 (1981).

[10] *Ibid.*, pág. 573.

[11] Myers, *op. cit.*, pág. 191.

Una persona alcanza niveles de locura, como el que se describe en el texto, a través de un prolongado proceso de desprendimiento de la realidad. Este proceso ocurre frente a un entorno amenazante. El yo de la persona [12], con el fin de desarrollar y mantener su identidad y autonomía, y para sentirse seguro frente a la amenaza, se despega y desapega de la relación con los demás, y se convierte a sí mismo en su propio objeto de relacionamiento. En otras palabras, recoge todos los lazos afectivos que había lanzado hacia el exterior y los revierte hacia su interior en donde sólo se encuentra consigo mismo. La relación con los demás es delegada a un falso-yo que distorsiona la realidad, hasta llegar a niveles de pérdida total de contacto con ella. Así, se crea un vacío interior y un sentimiento de pérdida de contacto hasta con su propio cuerpo (se habla de un yo no encarnado). Es una severa forma de defenderse y protegerse: el aislamiento total. En un intento de experimentar sentimientos reales y vivos, la persona puede recurrir a provocarse dolores intensos en su cuerpo, como puede ser el caso del "endemoniado" de Gerasa [13].

En el proceso sufrido por el "endemoniado" se refleja cómo él se identifica con lo amenazante, es decir, adopta internamente la identidad del agresor bajo un falso-yo y revierte sobre sí mismo toda la agresión que no puede devolver al exterior, hacia quienes advierte como agresores. Vive un desasosiego tremendo persiguiendo por los cerros y sepulcros a los agresores que ha incorporado en sí mismo. Su locura, entonces, es expresión de resistencia. Al no tolerar la dominación ni la opresión, se retrotrae de ella engulléndola en su propia identidad, para desde allí protestar contra ella. Es la única salida posible que encuentra frente a la represión. Como veremos más adelante, otros miembros de la comunidad adoptan un pseudo-sujeto como respuesta a la dominación.

La protesta de este hombre frente al medio violento en que vivía es equiparable a la conducta de muchos de los niños de la calle. Optan por identificarse proyectivamente, asumiendo la identidad asignada por sus violentadores (familia y sociedad). Castigan a sus violentadores introyectados, auto-destruyéndose con drogas o alcohol, o de otra manera, re-proyectan esa identidad adoptada en otras personas a las que hacen sus víctimas, agrediéndolas o abusando de ellas como ellos fueron abusados. En ambos casos se establece un círculo de violencia. A su vez, su conducta atrae más violencia institucional contra ellos, cuando son nuevamente reprimidos por no ajustarse a la norma social, tal como sucedía con el gadareno que era sujetado con grillos y cadenas.

[12] Entiéndase por "yo" el sentido de mismidad que tiene la persona, que le brinda una identidad frente a sí mismo y los demás.

[13] La descripción de este proceso involutivo del yo ha sido tomada, en forma resumida, de Ronald Laing: *El yo dividido*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

6. La comunidad frente al excluido: un desafío al cambio

La violencia que desata la comunidad contra el gadareno es tan severa como la que el hombre ejerce contra sí mismo. El texto no brinda ningún indicio de que el hombre fuera peligroso para la comunidad; sin embargo, la gente intentaba tenerlo amarrado. Tampoco es evidente en el texto por qué la gente lo quería aprisionado en cadenas. Podríamos aventurarnos a pensar que temían su furia, o que sus gritos tenían un contenido hostil o comprometedor para un contexto represivo. Cualquiera fuera la razón, es claro que la conducta del gadareno despertaba una actitud defensiva en la gente. Intentaremos descubrir qué encubren las defensas de la gente y cómo esta misma situación se presenta hoy frente a nuestros locos o nuestros niños de la calle.

En el texto parece haber dos tipos de temor: el que se siente frente al hombre "enfermo" (v. 3-4) y el que se siente frente al hombre "sano" (v. 15, 17). Eso hace pensar que el temor no necesariamente surge frente al otro, sino que emerge de adentro. Lo externo hace aflorar lo interno. Lo externo confronta y hace aparecer las defensas, ya sea anulando al que confronta (atando al loco), o repeliéndolo (que se aleje).

El contexto socio-histórico en que se desarrollan los acontecimientos era de represión y pobreza. Posiblemente se daba en la comunidad una psicotización de la vida cotidiana, es decir, no era posible confiar en nadie ante el temor a la represión y por lo tanto, se impone un repliegue generalizado sobre sí mismo, el individualismo. Esto ha ocurrido en América Latina, especialmente en la época de los gobiernos de Seguridad Nacional, cuando la amenaza de desaparición, encarcelamiento o tortura, acallaba a la población. En tal contexto acercarse a este hombre, al Gadareno, símbolo de protesta y resistencia en su locura, podía comprometer la seguridad personal frente al poder dominante. Lo mismo ocurre en situaciones recientes de gran represión, cuando un familiar sabe que reclamar el cuerpo del guerrillero caído en combate le significará la cárcel o la muerte. O cuando reclamar el *status* legal de minoría de edad para un joven delincuente es arriesgarse a ser calificado de cómplice de criminalidad. Más recientemente, el contexto neoliberal estimula o potencia la permisividad autoritaria, que aunque quizá no destruya, promueve la adhesión a la autoridad, genera temor o retraimiento ante lo excepcional (el loco) y se acomoda a lo "normal" o institucional: el mercado. En ambos ambientes sociales el altamente represivo y el altamente alienante, y en ambos contextos históricos del gadareno y el de la niñez "desechable", la reacción generalizada de la comunidad parece ser la misma: temor frente al "agitador" y un "sálvese quien pueda" frente al opresor o alienador.

La violencia del trato al gadareno se da en alianza con el opresor. La clase dominante neutraliza o expulsa a los que no se acoplan al estado de cosas en la sociedad. Hollenbach hace un interesante análisis al ver la relación entre clase dominante y "enfermo mental" como dos caras de la misma moneda. El afirma que "mientras el débil buscaba su salvación en la posesión demoníaca, el fuerte

buscaba su salvación en el ostracismo" [14]. Los dos comportamientos tienen fundamento en el temor. Si lo vemos como fenómeno sociológico, aquí se manifiesta una lucha de poder. Si lo analizamos desde un ángulo psicológico se trata de una búsqueda por fortalecerse atacando al más débil: su fortaleza se cimenta en la debilidad del otro y no en su propia seguridad personal. Esto desde luego es característico de un contexto social que promueve esta forma de relacionamiento, tanto por la represión reinante como por la estructura social patriarcal y excluyente. En términos de Laing[15], este fenómeno grupal es una colisión *(collusion* en inglés), es decir un "juego" mediante el cual las personas se engañan a sí mismas, complementándose unas con otras sus mutuas inseguridades y desconfianzas. Como dijimos anteriormente, en el fondo esta es otra forma defensiva de actuar frente al temor.

El segundo tipo de temor (frente al sano), afín con el anterior, aparece cuando se quiebran las defensas, se devela la colisión, se altera el statu quo. La reacción inmediata es restablecer lo anterior. Hay un temor básico al cambio, una resistencia a enfrentar lo nuevo. Para superar el temor, hay que descubrir qué es lo nuevo que no se quiere enfrentar. Eso lo veremos en los siguientes párrafos.

Mientras tanto, es importante rescatar el costo que tiene el cambio. Si tomamos el texto literalmente, se puede deducir que la comunidad temía por su economía. La pérdida de la "gran manada de cerdos" era apreciable. Esta pérdida asigna un valor mercantil a la sanidad del hombre "endemoniado". Parece evidente que el costo resultaba muy alto, de manera que era preferible que no siguieran ocurriendo estas restituciones humanas a tan alto costo. Si lo vemos desde este ángulo, entonces como ahora el valor mercantil se antepone al valor humano, reduciendo las relaciones humanas a relaciones mercantiles. Dentro de este marco relacional no hay cabida para la solidaridad. Entonces podríamos afirmar que en última instancia lo que no se quiere enfrentar es el llamado a la solidaridad.

7. El sentido de la curación

La acción de Jesús incomodó a la gente. La curación de este hombre trastornado por la represión, desafía al sistema dominante desterrando simbólicamente al invasor y restableciendo el orden social. Siguiendo a Myers [16], desde el desembarco Jesús encuentra resistencia en los demonios "invasores" del hombre (v.7). Sigue una confrontación fuerte de lucha y negociación sobre cuál debe ser el lugar para los invasores (v. 8-12) hasta que éstos finalmente son erradicados del hombre y por tanto simbólicamente de la comunidad oprimida. Este sería un primer sentido político del "milagro" de Jesús: el repudio al dominio y la represión. Sobre este sentido político, Myers afirma:

> ...el significado de la lucha de Jesús contra el hombre fuerte no se reduce sólo al deseo de la liberación de Palestica del régimen colonial, aunque de hecho está incluida. Es una lucha contra las raíces del "espíritu" y políticas de la dominación...[17].

En un sentido sociológico la acción de Jesús desafía la postura acomodaticia de la comunidad que se ha replegado y hecho cómplice del dominante. No es el "endemoniado" el que debe ser señalado y repudiado, sino que a él se le debe hacer justicia por haber sido llevado a su situación de expulsión. Ese es el reclamo de Job cumplido. Al gadareno debía vérselo como "chivo emisario" (actuando la locura colectiva) y no como el "chivo expiatorio" (purgando la culpa colectiva). Sin embargo, la comunidad no es capaz de abrir los ojos a su propia complicidad, sino que se mantiene en su rol de pseudo-sujeto y le piden a Jesús que se vaya, que no los confronte. En palabras de Hollenbach, Jesús perturba la estabilidad social haciendo un exorcismo que tiene un valor curativo social, que a la postre lo coloca en conflicto con las autoridades. Se convierte así en un activista profético perturbador de la paz [18].

El mismo conflicto aparece en la ciudadanía que se siente afectada por los niños de la calle, hostiles y delincuentes. Los adultos toman distancia del problema y debaten por los periódicos sobre la solución para estas bandas de muchachos problemáticos. Los adultos generalmente no asumen la responsabilidad por esos niños que llegaron a esa situación por la falta de apoyo de los mayores (familia y sociedad). Ejemplo de ello es que el 23 de julio de 1993 agentes represivos dieron muerte a ocho niños de la calle y lesionaron a otros en Río de Janeiro, Brasil. El gobierno confirmó que esta era un acto más que se sumaba a una serie de casos de represión policiaca [19]. La sociedad adulta no se asume como parte involucrada en la situación de los excluidos, sino que responde con más represión. Esta actitud no dista mucho de la ejercida sobre el gadareno.

En cuanto al sentido del acto de curación de Jesús hay dos historias que corren paralelas. La historia de la comunidad y la historia personal del gadareno. En ambas historias nos podemos descubrir tanto como individuos, producto de una sociedad, así como conjunto social. Hasta ahora hemos sugerido los sentidos político y social referidos a la historia de la comunidad gadarena. Analizaremos ahora el sentido personal del acto de Jesús.

"El que había tenido la Legión estaba sentado, vestido y en su sano juicio", reza parte del verso 15. Es una descripción ingenua pero a la vez muy significativa la que usa el evangelista para mostrar la curación del gadareno. Alude a tres aspectos importantes en la vida del ser humano.

Estar sentado evoca un sitio, un lugar en el mundo, y el retorno de la calma y la paz después de una búsqueda desenfrenada por cerros y sepulcros. Las personas necesitamos sentirnos en un lugar, necesitamos desarrollar un sentido de pertenencia que nos vincule a personas y lugares. Es parte de la interacción que nos devuelve un sentido de

[14] Hollenbach, *op. cit.*, pág. 577.
[15] Ronald D. Laing: *El yo y los otros*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
[16] Myers, *op. cit.*, págs. 192-194.
[17] *Ibid.*, pág. 427.
[18] Hollenbach, *op. cit.*, pág. 584.
[19] Summary Report prepared by Maggie Black for UNICEF, on "Street and Working Children", 1994, pág. 50.

identidad. El mismo hecho de tener un sitio para sentarse representa la confirmación de parte de los demás, de las personas alrededor.

El estar vestido alude a la recuperación de un yo-encarnado, corporizado y a una auto-estima revalorada. La desnudez anterior era usada como una carta de presentación escandalosa y desafiante, como cortina de humo para su yo débil y sufriente. Al cubrir su cuerpo restaura su integridad yo-cuerpo y su contacto con los demás deja de ser exhibicionista y distorsionado.

El atribuírsele ahora un juicio sano indica su capacidad de discernimiento recuperada. Lo que antes dilucidaba por impulsos desordenados, lo interpreta ahora con elementos juiciosos y conectados con la realidad. La acotación "sano juicio" no induce a pensar en alienación sino en racionalidad, comprobada posteriormente por su capacidad de comunicarse y trasmitir lo que le había sucedido. Su capacidad de comunicación y de conectarse no surgió de la nada. Acontece frente a un interlocutor (Jesús) que introduce códigos para un diálogo. No habían códigos comunes entre el gadareno y su entorno social. De igual manera, en nuestros tiempos, el acercamiento adulto-céntrico no permite códigos de comunicación con los niños y niños de la calle. Lejos del encuentro, se favorece la ruptura generacional.

En el caso del gadareno, la recuperación es integral porque abarca sus emociones, su cuerpo y su mente y le ofrece un rol social alternativo que se traduce en un proyecto comunitario: llevar la buena nueva y la esperanza posible a su comunidad.

8. El mandato de Jesús: "ve y cuenta"

En este pasaje Jesús se presenta como un profeta. El exorcismo realizado era un acto liberador escandaloso, que buscaba hacer correr la noticia de su ministerio. A través del tiempo y en la época del cristianismo se ha tendido a ver los milagros de Jesús en un sentido apologético, es decir como pruebas de la divinidad y el poder del hijo de Dios. Es necesario, sin embargo, rescatar el sentido de los milagros como prácticas liberadoras en las cuales se revela la compasión de Dios, amor para el cual no hay límites naturales ni barreras sociales. Es un amor que rompe límites y reglas. Y que debe ser reproducido o evidenciado por las relaciones que establecen entre sí los seres humanos.

Precisamente Jesús busca que el gadareno cumpla una tarea profética y lo manda a dar testimonio de lo ocurrido. Sus vociferaciones por los cerros se tornaron en proclamas de la gracia que había recibido. El efecto de su mensaje era igualmente perturbador, pero en un sentido positivo: la gente se admiraba. ¿De qué se admiraba la gente? Los primeros que supieron la noticia de su curación se asustaron. Ya hemos analizado las posibles razones de su temor. Pero los que escucharon su historia posteriormente, de labios del propio hombre restituido, se maravillaban. La clave de su admiración podría encontrarse en el contenido del mensaje del hombre.

No era un mensaje hueco, sino que era corpóreo. Era un mensaje de acción-reflexión, es decir, una historia que tenía palabras y hechos. Jesús no sólo había hablado sino que también había actuado. El gadareno no sólo contaba, sino que se mostraba a sí mismo como heredero de gracia y actor social. Si nos ubicamos en la época del acontecimiento, cuán novedoso, innovador y admirable debió haber sido saber que un gentil impuro, desechado por su locura, fuera objeto de misericordia por un profeta. La comunidad podría haberse asombrado en lo inmediato, lo cercano a la vida cotidiana, que era la curación de una persona, pero en una sociedad tan estratificada, la curación del gentil debe haber causado una tremenda admiración. El asombro que causaba la acción de ese profeta, Jesús, era debido a su carácter de inclusividad frente a los excluidos y de reversión del orden social estatuido quebrantando las normas. En un mundo violento y de segregación social esa tiene que haber sido una buena noticia, una lluvia fresca, el asomo de la esperanza. Por eso la proclamación debía ir acompañada de expresiones concretas sobre un nuevo ordenamiento social, según afirma Myers [20]. Es decir, la gracia tenía que ser presentada acompañada de la justicia.

El pasaje del endemoniado gadareno es inaugural del ministerio de Jesús. Su ministerio, según lo relata el Evangelio de Marcos, continúa lleno de actos de justicia y gracia: alimentación a los hambrientos, curación de los enfermos, compañerismo con el excluido, liberación a los cautivos, confirmación social de las mujeres, exaltación de los niños, acogida al extranjero, etc. Con su actuar desentraña las distintas formas de violencia y deshumanización de la época y que aún persisten. Es un actuar que toca la violencia interiorizada en las personas y aquella que estructura a la sociedad, como se analizó en el caso del gadareno.

El ministerio de Jesús propone un reordenamiento social. Myers lo presenta de la siguiente manera:

> —Jesús hace una clara opción preferencial por los pobres de Palestina a través de sus actos populares entre los marginados.
> —Promueve la ideología de la receptividad y la reciprocidad, que no se queda en una idea abstracta sino que practica una verdadera integración entre los diferentes grupos sociales, viviendo con la gente y entendiéndolos desde la perspectiva de ellos.
> —Nos deja un modelo comunitario de compartir los bienes para que hasta los más pobres tengan, recreando un nuevo sistema de distribuir la tierra, las casas y la economía en general [21].

Las propuestas de Jesús son de una sencillez y una profundidad inmensas. En el centro de la economía misma y del orden social ubica la raíz de toda violencia, una violencia que se da en lo grande y en lo pequeño. Denuncia la inversión del orden social y la revierte con su gracia y práctica de justicia. Invita a sus víctimas restituidas a proclamar a los demás que existe la esperanza, que el milagro se hace cuando se revierte lo invertido. Pero no sólo nos envía a proclamarlo sino a hacerlo, a re-crear la unidad, a hacer comunidad sobre el sentido de solidaridad.

---

[20] Myers, *op. cit.*, pág. 436.
[21] *Ibid.*, págs. 439-447.

El mensaje de Jesús ha sido acogido por los cristianos y los grupos populares que se identifican con el mensaje de Jesús en su contenido profético. Re-crean comunidad cuando se miran en sus contradiciones humanas y las re-ordenan para sustituir los esquemas patriarcales, generacionales y de lucha de clases. Ante la fuerte embestida del imperio del mercado y las relaciones mercantiles como premisa social, la lucha por combatir esta inversión social se viene dando en los grupos de mujeres, indígenas y ambientalistas. No es tiempo, quizás, de grandes épicas revolucionarias pero sí de resistencia y afirmación de una lógica de vida. Al igual que en la comunidad de Marcos, hay signos de esperanza, en un presente desesperanzador, que se manifiestan en la solidaridad de las comunidades cristianas, en las luchas populares, en los reclamos reividicativos de los grupos de mujeres, jóvenes, negros e indígenas. La impotencia hace que el ser humano recobre la dimensión de su fe, y ésta le dé energía para vivir, lo inhiba de paralizarse y le afirme la vida [22].

[22] Elsa Tamez, "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* No. 52 (Marzo-abril, 1994).

RIBLA
Nº 21

TODA LA CREACION GIME...

SANDRO GALLAZZI
IVONE GEBARA
JOSE SEVERINO CROATTO
MARCELO DE BARROS
LEIF VAAGE
ANA MARIA RIZZANTE
ELISA ESTEVEZ
JOSE CARDENAS PALLARES
RAUL LUGO RODRIGUEZ
DIEGO IRARRAZAVAL

RIBLA
Nº 22

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS (30-70 d.C.)

JORGE PIXLEY
PABLO RICHARD
NESTOR O. MIGUEZ
CARLOS MESTERS
FRANCISCO OROFINO
IVONI RICHTER REIMER
FRANCISCO RUBEAUX
ARCHIVALD M. WODRUFF
LEIF VAAGE
PAULO NOGUEIRA
EDIBERTO LOPEZ

EL FUTURO DE LA IGLESIA DE LOS POBRES

IDENTIDAD Y RESISTENCIA EN EL SISTEMA DE GLOBALIZACION NEO-LIBERAL

Pablo Richard

Introducción

Al iniciarse la década de los noventa el mundo cambió rápidamente: crisis de los socialismos históricos, derrumbe de la Unión Soviética, fin de la guerra fría, integración mundial en un sistema único de economía de libre mercado, proceso de globalización, surgimiento de un nuevo orden internacional, triunfo de la ideología neo-liberal, hegemonía de una nueva cultura tecnocrática y de mercado. No es ya simplemente una época de cambios, sino un cambio de época. Todo esto está provocando rupturas y crisis profundas, que muchos interpretan como el fin de la modernidad, incluso como una crisis de la civilización occidental. Algunos hablan de postmodernidad, como un nuevo mundo que estaría naciendo; para otros la postmodernidad no es sino la crisis de la modernidad, una modernidad *in extremis*. En todo caso hay una crisis global del pensamiento crítico, una crisis de paradigmas; hay una crisis de la esperanza y se proclama el fin de las utopías.

Necesitamos ciertamente una evaluación crítica de todos estos procesos, pero surge desde ya una pregunta fundamental: ¿Tenemos como Iglesia conciencia del cambio de época que estamos viviendo? ¿Cómo los procesos actuales van a influir en la Iglesia? ¿Cómo la Iglesia evangelizará el mundo en el siglo XXI y en el tercer milenio? ¿Tendrá una Iglesia profética y evangelizadora un futuro significativo en el mundo que viene? ¿Será verdad —como algunos dicen— que en el siglo XXI tendremos un cristianismo sin Iglesia y que la Iglesia sólo podrá sobrevivir compitiendo en el mercado de las nuevas religiones? ¿Dependerá el futuro de la Iglesia únicamente de la eficiencia de su organización y de su poder institucional?

Mi intención en este artículo es responder a estos interrogantes desde la realidad concreta de la Iglesia de los Pobres en América Latina, dejando de lado una perspectiva abstracta o universal. Cuando digo Iglesia de los Pobres me refiero a un modelo concreto de Iglesia, a una manera de ser Iglesia, aquella que se sitúa en la tradición del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales del Episcopado Latino-americano celebradas en Medellín, Puebla y Santo Domingo. Se trata de un modelo de Iglesia que asume la opción preferencial por los pobres como opción pastoral fundamental, una Iglesia que se entiende así misma como Pueblo de Dios, como Iglesia comunión de comunidades. La Iglesia de los Pobres es un modelo de Iglesia participativo, donde todos los excluidos se sienten especialmente acogidos y privilegiados. La Iglesia de los Pobres no es otra Iglesia, sino una nueva manera de ser Iglesia, fiel al Espíritu y a la Palabra de Dios, que no olvida a sus profetas y mártires. Nuestra pregunta es por el futuro de este modelo de Iglesia en el siglo XXI. No podemos responder aquí por la Iglesia como totalidad o por otros modelos de Iglesia propios del Primer Mundo o de los países del Este de Europa. En esos mundos la Iglesia vive una crisis diferente, que no podemos universalizar ni menos proyectar al Tercer Mundo. Pienso que debemos enfocar el tercer milenio definitivamente desde la perspectiva del Tercer Mundo; es la única forma de tener una perspectiva universal de la Iglesia y no una perspectiva reduccionista, puramente occidental y eurocéntrica. Para ser concretos, nos referiremos en este artículo principalmente a la Iglesia católica, pero con un horizonte claramente ecuménico.

Es muy importante definir aquí el espíritu que nos anima: un espíritu de reconciliación y unidad, que pone fin a la "guerra fría" dentro de la Iglesia y que supera las polarizaciones y radicalismos verbales agotadores y estériles; se busca evitar hoy día la confrontación intraeclesial, para crecer unidos a partir de la fuerza que como Iglesia de los Pobres nos es propia. La única confrontación válida es la confrontación con la realidad y con la Palabra de Dios. Los desafíos hacia el futuro son tan gigantescos, que se impone la lógica de la tolerancia, de la unidad y de la colaboración de todas las fuerzas vivas de la Iglesia. Esta Iglesia de los Pobres, como signo del Reino de Dios, es necesaria hoy más que nunca para salvar la vida de los pobres y de los excluidos. Es por eso que la amamos y la defendemos. Es Iglesia de los Pobres, porque son especialmente los pobres los que encuentran en ella un espacio de fe, de vida y de esperanza. Este espíritu está ya naciendo en nuestra Iglesia latino-americana.

Vivimos un tiempo de transición: murieron las esperanzas de los años ochenta y todavía no se perfilan las alternativas del siglo XXI. Más bien sufrimos el triunfalismo de los "vencedores" de la guerra fría y la prepotencia del nuevo orden internacional y del proceso totalitario de globalización. En tiempos de transición muchos sucumben en la confusión o en la desesperanza. Se utiliza la caída de los socialismos históricos para destruir toda búsqueda de alternativas. Se utiliza también la crisis del marxismo, para deslegitimar todo pensamiento crítico. No vivimos ciertamente un tiempo de grandes certezas, éxitos y triunfos, pero sí un tiempo profundo de construcción de fundamentos. Hoy día hay tanta esperanza como en el pasado, sólo que ahora la esperanza pasa por espacios diferentes, pasa por miles y miles de pequeñas experiencias de base, donde se está construyendo sobre fundamentos sólidos un futuro diferente. Como dijo un líder de base:

> Ya pasaron los tiempos de los elefantes, ahora trabajamos como hormigas y arañas. Las hormigas son chiquititas, pero son muchas y bien coordinadas. Las arañas construyen redes. Nuestra fuerza no está en las grandes instituciones, sino en las redes que se van tejiendo en la base.

De estas hormigas y de estas redes va surgiendo una nueva globalización desde abajo. "Más vale encender una luz que maldecir las tinieblas". La esperanza, en este período de transición, pasa más por lo cualitativo que por lo cuantitativo. Como cristianos no podemos aceptar el discurso sobre la muerte de las utopías. La utopía es importante porque orienta y da sentido a nuestra acción; además, las utopías pueden ser adelantadas y celebradas en pequeños triunfos y afirmaciones de vida en medio de la situación presente. La fuerza de la Iglesia está, por lo demás, justamente en su dimensión trascendente y escatológica; no en una escatología del fin del mundo o de otro mundo, sino en la escatología ya realizada en el mundo por la Resurrección de Cristo, vivida en la Iglesia en la celebración de la Palabra, del Bautismo y la Eucaristía.

1. Desafíos para la Iglesia de los Pobres en el nuevo contexto económico y político neo-liberal

1.1. La lógica de la exclusión y de la destrucción de la naturaleza

Hay dos tendencias estructurales en el actual sistema de libre mercado que desafían directamente la vida y la identidad de la Iglesia de los Pobres en América Latina. La primera tendencia es la exclusión de las mayorías y la segunda es la destrucción de la naturaleza. En el pasado existía un modelo de desarrollo planificado en función de todos. Se daba la intención y la lógica de un desarrollo nacional, aunque en la práctica esto nunca llegara a cumplirse. Hoy, este capitalismo de desarrollo se da por fracasado. Mucho se habla de la crisis de los socialismos históricos en el Este, sin embargo poco se habla de este fracaso del capitalismo de desarrollo en el Sur. Lo que nace hoy día, con el nuevo sistema global de libre mercado, es una lógica nueva: el desarrollo ya no es pensado en función de todos y en armonía con la naturaleza. En el Tercer Mundo en general, y a nivel de las naciones en particular, de manera consciente se excluye a grandes mayorías humanas en la planificación del desarrollo económico, político y social. El sistema definitivamente no es para todos. No todos están invitados al banquete neo-liberal. Las mayorías son conscientemente excluidas, no cuentan ni como mano de obra ni como mercado; son mayorías desechables. La exclusión y la destrucción de la naturaleza no es apenas un efecto no deseado de un sistema considerado bueno, sino que es la lógica esencial de la globalidad del sistema. El sistema necesita excluir y prescindir de la conservación de la naturaleza para poder desarrollarse.

Los efectos de esta lógica están ya a la vista: fragmentación social, destrucción de las estructuras sociales tradicionales, empezando por la familia; desempleo creciente (en la actualidad, ser explotado es un privilegio); deterioro de las condiciones de vida, pues el sistema no considera rentable invertir en la educación y la salud de aquellos considerados como desechables; aumento de la criminalidad y de la violencia (en El Salvador, por ejemplo, durante la guerra morían en promedio 13 personas diarias; hoy mueren 23); aumenta la violencia del pobre contra el pobre: del hombre contra la mujer, del adulto contra el niño y el joven, del vecino contra el vecino; crecen las epidemias masivas e incontrolables, etc., etc.

La otra tendencia estructural del sistema actual de libre mercado es la destrucción de la naturaleza. Es claro que la conservación de los recursos naturales no entra en los criterios de desarrollo del sistema, tampoco en los criterios de eficiencia y rentabilidad, que son los valores absolutos del libre mercado. Antiguamente, algunos maquiavélicos defendían que el fin justificaba los medios; hoy día los medios son tan abundantes, diversificados y eficaces, que hemos perdido totalmente el sentido final del progreso y del desarrollo, que es la plenitud de la vida humana y de la creación de Dios. El dominio moderno de los medios sirve para destruir el fin.

La Iglesia no puede aceptar esta lógica de la exclusión. La Iglesia sólo puede aceptar una sociedad "donde quepan todos", y donde todos tengan vida y vida en abundancia. La vida para todos, en especial para los pobres, es el signo de la llegada del Reino y el criterio fundamental para discernir lo que es racional, lo que es bueno, verdadero y bello. La lógica del evangelio es dejar a las 99 ovejas organizadas, para ir en busca de la única perdida; o la lógica del Padre bueno que se alegra por el hijo pródigo, menos rentable y eficiente que su hijo mayor (cf. Lucas, capítulo 15). La lógica de la exclusión es antagónica a la lógica de la opción preferencial por los pobres. Los excluidos son los primeros y los privilegiados en el Reino de Dios. La Iglesia tampoco puede aceptar un modelo de progreso y de desarrollo contrario a la creación y a la naturaleza.

1.2. La lógica del poder político dominante y la reconstrucción del Estado

En la actualidad es impensable una toma del poder político que vaya en contra del sistema de economía de libre mercado. La integración económica mundial y el sistema de globalización hacen imposible toda alternativa política al sistema. Si una nación se rebela contra la lógica del sistema, de inmediato sufre la agresión y el bloqueo económico y financiero o simplemente es ignorada y condenada a su desaparición y muerte. La toma del poder a nivel nacional en función de un programa popular de vida para todos, es así imposible. Además, como toda la vida de una país está ya determinada por el sistema económico y financiero internacional, el poder político nacional llega a ser irrelevante. Las elecciones nacionales no responden a una variedad de ideas, programas o estrategias políticas, sino que son verdaderas empresas comerciales al servicio de grupos económicos en pugna por un mayor enriquecimiento personal de sus partidarios. La consecuencia de todo esto ha sido la corrupción política, hoy día generalizada y creciente en todos los países latino-americanos. En síntesis: el poder político ha llegado a ser imposible, irrelevante y corrupto.

Otro fenómeno en este mismo campo del poder es la concepción del Estado. La ideología neo-liberal ve en el Estado (sobre todo en el Estado social o protector, al servicio de los pobres y de la defensa de la naturaleza), un enemigo y un obstáculo al desarrollo del mercado. La utopía neo-liberal es substituir el Estado por el mercado; que el mercado, dejado a su libre desarrollo, solucione todos los problemas económicos y sociales; por de pronto, se busca reducir al Estado a su mínima expresión.

Esta irrelevancia y corrupción del poder político no nos debe llevar a un apoliticismo, a una despolitización o a una condena de todo poder político, sino a una crítica ética y profética del ejercicio del poder. Todos sabemos que el poder corrompe, y que el poder absoluto corrompe absolutamente, por eso una crítica permanente al ejercicio del poder ha sido siempre y en toda situación política una tarea ineludible de la función profética de la Iglesia. Igualmente, la tradición católica ha defendido una concepción del Estado al servicio del bien común, en especial al servicio de los pobres y excluidos. En la tradición liberal clásica se ha interpretado el Estado como la Bestia del Apocalipsis (Ap. 13); por el contrario, en la tradición católica, la Bestia no es el Estado, sino cualquier sistema económico y político que llega a ser absoluto y criminal; en su juicio sobre el Estado la Iglesia ha utilizado más bien el capítulo 13 de la carta a los Romanos, donde se afirma que toda autoridad viene de Dios. Hoy tenemos que luchar positivamente por una concepción nueva del Estado, un Estado nacional que esté por encima de los intereses del mercado internacional, que defienda la vida de todos, en particular de los pobres y de la naturaleza. También la Iglesia debe rescatar proféticamente un ejercicio honesto de la política en función de la reconstrucción de un Estado nacional y democrático.

1.3. La reconstrucción de la sociedad civil y la defensa de la vida de los excluidos

Hoy vivimos, como respuesta a la destrucción de la política y del Estado, un desplazamiento positivo desde la sociedad política hacia la sociedad civil. La prioridad ya no es tomar el poder, sino construir un nuevo poder desde la sociedad civil, desde abajo, desde la base. Como el poder político se ha hecho imposible, irrelevante y corrupto, todos los esfuerzos liberadores se vuelcan a la sociedad civil. La esperanza pasa ahora, no directamente por la política, sino más bien por la sociedad civil. Esto está implicando un cierto proceso de des-politización y des-ideologización que a corto plazo se hace quizás necesario y conveniente, si bien a mediano plazo se transforma en otro proceso de re-politización desde la sociedad civil. No se abandona la dimensión política, pero sí se hace una crítica al ejercicio actual del poder y se busca reconstruir el poder desde una nueva perspectiva.

¿Cómo podríamos definir la sociedad civil? Aquí no asumimos el concepto tradicional ilustrado de sociedad civil como sociedad civilizada, opuesta tanto al orden natural como a la sociedad religiosa. También rechazamos el concepto neo-liberal de sociedad civil como transformación cultural y ética de la sociedad tradicional para el buen funcionamiento del mercado. Aquí nos interesa la sociedad civil democrática y popular que se va constituyendo y expresando a través de los movimientos sociales, tales como los de liberación de la mujer, los indígenas y afroamericanos, los de jóvenes y niños, los alternativos en la producción y comercialización, los de salud popular y educación popular, los de derechos humanos y de solidaridad, los ecológicos y tantos otros movimientos populares que van reconstruyendo el poder alternativo y el tejido social de base.

En esta nueva sociedad civil, que nace desde abajo y desde los oprimidos y excluidos, se van configurando nuevos sujetos: las mujeres, los indígenas, los negros, los jóvenes, los niños, los campesinos, los moradores suburbanos, y todos aquellos que se organizan por construir "una sociedad donde quepan todos". Todos estos sujetos van formando lentamente una alianza entre ellos, van creando un consenso alternativo y una globalización desde abajo al interior de la sociedad civil.

En esta construcción de una sociedad civil alternativa está naciendo un nuevo tipo de conciencia. En el pasado la conciencia era casi exclusivamente una conciencia de clase, politizada en torno al problema de la toma del poder. Hoy la conciencia se constituye con otros elementos igualmente esenciales. Además del elemento de clase, entran con igual fuerza los elementos de género, cultura, naturaleza y generación (tal como emergen, a manera de ejemplo, en los movimientos de liberación de la mujer, los movimientos indígenas, ecológicos y de jóvenes). También podríamos agregar, en la reconstrucción de la conciencia, los elementos comunitario, ético y espiritual.

En la sociedad civil la perspectiva es, como ya dijimos, no la toma del poder, sino la construcción de un nuevo poder, desde abajo y desde los excluidos. Esto implica

necesariamente un ejercicio del poder que tiene un carácter político, pero con una amplitud, una metodología y un espíritu, radicalmente distintos. Ahora, el sujeto del poder es una alianza de muchos nuevos sujetos con una conciencia mucho más compleja (clase-género-cultura-naturaleza-generación-comunidad-ética y espíritu). Hay una repolitización desde abajo, local, comunitaria, donde participan todos los nuevos sujetos, con una nueva conciencia, donde se incluye a la misma naturaleza. Entra ahora con fuerza el poder de la cultura, de la ética, del espíritu.

El objetivo político de la sociedad civil es la reconstrucción del Estado. El Estado está ahora en peligro por las políticas neo-liberales. Desde la perspectiva popular, sin embargo, el Estado es un aliado del pueblo: debe velar sobre todo por la vida de los pobres y por la vida de la naturaleza. No se trata de tomar el poder para desde ahí hacer transformaciones. Ya vimos que esa tarea política es imposible, irrelevante, y ha entrado por el camino de la corrupción. Lo que es posible es ejercer presión desde la sociedad civil para una re-construcción del Estado, presionando sobre las leyes y estructuras, desde abajo, desde los poderes locales y comunales. En los últimos años tenemos muchos ejemplos de esta eficacia liberadora de la sociedad civil: se han cambiado estructuras patriarcales y racistas, se han frenado leyes abusivas, se han destituido presidentes y ministros corruptos, se han llevado a la cárcel militares asesinos, incluso se han detenido golpes de Estado. También, desde la sociedad civil, se puede ejercer presión sobre el mercado. Los movimientos alternativos, especialmente en los campos productivo, de comercialización y ecológico, han logrado influir de modo eficaz sobre el mercado, frenando políticas económicas destructivas del pueblo y de la naturaleza o potenciando otras políticas económicas populares.

En la sociedad civil se prioriza hoy día principalmente la educación de base: educación en la acción, en la comunidad y dentro de los movimientos sociales. Esta educación busca desarrollar y fortalecer la sociedad civil desde abajo, busca fortalecer las organizaciones populares, da identidad a los nuevos sujetos sociales y clarifica y hace crecer la nueva conciencia que ya hemos descrito. Asimismo, se privilegia todo lo que es participación y poder local.

No cabe duda de que la Iglesia de los Pobres puede jugar un papel importante en la construcción y el fortalecimiento de la sociedad civil. La Iglesia, en particular a través de las Comunidades Eclesiales de Base, ha impulsado en forma decisiva los nuevos movimientos sociales, ha colaborado en la formación de los nuevos sujetos y ha fortalecido la nueva conciencia con la dimensión comunitaria, ética y espiritual que le es propia. Allí donde la Iglesia ha desarrollado un trabajo de base, la sociedad civil alternativa ha nacido con más fuerza y consistencia. La Iglesia de los Pobres ha jugado un papel especialmente importante en la educación de base, tanto en la formal como en la popular. El futuro de la Iglesia de los Pobres está en el desarrollo y el fortalecimiento de la sociedad civil, sobre todo a partir de las mayorías excluidas y fragmentadas. Los pobres necesitan de la Iglesia para constituirse en Pueblo de Dios, para reconstruir la vida, las esperanzas y utopías perdidas. En el pasado la Iglesia de los Pobres estaba demasiado marcada por el poder político, y en algunos casos también ideologizada en función del poder. Hoy se hace necesario redefinir el papel social de la Iglesia de los Pobres dentro de la sociedad civil. Más adelante definiremos teológicamente la identidad y la misión específica y propia de la Iglesia de los Pobres, por el momento nos interesa llamar la atención sobre su nueva ubicación histórica y social.

1.4. La afirmación de la vida y la resistencia al sistema neo-liberal de mercado

El objetivo fundamental e inmediato de los movimientos sociales es la defensa de la vida: trabajo, tierra, casa, comida, salud, participación, educación y celebración. Cada movimiento social, desde una perspectiva específica, busca construir un espacio donde la vida de cada persona sea posible y creíble. La defensa de la vida se da en todos los campos: económico, social, político, comunitario, cultural, ético y espiritual. Cada movimiento tiene un sujeto específico, desarrolla un tipo diferente de conciencia, tiene objetivos propios, no obstante todos siguen la lógica y la racionalidad de una vida plena para todos. La vida concreta para todos es el criterio de racionalidad y de discernimiento ético y espiritual. Lo bueno, lo verdadero, lo justo y lo bello es que todos tengan vida. La afirmación de la vida se impone por encima de los criterios de eficiencia y rentabilidad propios de una economía de libre mercado.

La Iglesia de los Pobres también asume la vida para todos como criterio de racionalidad y de discernimiento ético y espiritual. La Iglesia discierne la llegada del Reino de Dios en la vida del pueblo, en especial en la vida de los pobres y excluidos. La experiencia de Dios en la vida de todos es lo que nos permite distinguir el Dios de la vida de los ídolos de la muerte. La iglesia no puede aceptar una lógica de la exclusión y del desprecio de la vida de los pobres; tampoco puede aceptar la lógica del progreso o de la modernidad, si ésta destruye la naturaleza. La Iglesia de los Pobres tiene una ética de la vida y no una ética de la ley. La ley está al servicio de la vida y no al revés. La vida es absoluta y está por encima de toda ley, incluso de la ley de la propiedad privada y de la ley de cumplimiento de los contratos. Cuando la vida de un pueblo, por ejemplo, está amenazada por el pago de la deuda externa, entonces lo ético es no pagar la deuda externa, pues la vida es un absoluto que está por encima de toda ley.

Existe una distinción muy importante para definir el sentido de una práctica de resistencia: se trata de la distinción entre la institución y el espíritu de la institución. Las instituciones funcionan cuando hay un espíritu que las anima. Cuando una institución pierde el espíritu, la institución deja de funcionar. El sistema económico de libre mercado se presenta como la única alternativa y tiene el poder para imponerse como la única alternativa y para destruir cualquier otra alternativa posible. A corto plazo y a un nivel macro económico quizás esto sea cierto. Sin embargo, podemos afirmar que si bien no hay alternativa al sistema de libre mercado, si hay una alternativa al espíritu del sistema. Retomando una frase de Jesús, recogida en el cuarto evangelio, podemos decir que estamos en el mundo,

pero no somos del mundo, estamos en una economía de libre mercado, pero no somos de este sistema económico dominante. Esta alternativa al espíritu del sistema la vivimos en una práctica de resistencia al sistema en los terrenos cultural, ético y espiritual. Las resistencias cultural, ética y espiritual al sistema de libre mercado tienen como contexto concreto la defensa de la vida al interior de los movimientos sociales. Podemos vivir una cultura de la vida resistiendo la cultura consumista del mercado; podemos vivir igualmente una ética de la vida contra la ética individualista y materialista del mercado, una ética del ser contra una ética del tener, una ética del amor contra una ética de la ley; finalmente, podemos vivir la espiritualidad del Dios de la vida resistiendo la espiritualidad fetichista e idolátrica del mercado. No cabe duda de que la Iglesia de los Pobres es el terreno privilegiado de esta resistencia cultural, ética y espiritual al sistema económico de libre mercado.

2. La identidad de la Iglesia de los Pobres en la nueva situación histórica

La Iglesia de los Pobres ya no es la misma de los años setenta u ochenta. Hay cambios profundos. Es necesario captar las rupturas que estamos viviendo. Estas rupturas ciertamente se dan —como ya dijimos en la introducción— dentro de una línea de continuidad-fidelidad con el Concilio Vaticano II, con las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo; y sobre todo en continuidad con la herencia dejada por nuestros profetas y mártires de los últimos años.

En la actual transformación de la Iglesia hay un fenómeno incipiente, que tendrá consecuencias importantes a largo plazo: la jerarquía católica empieza a distanciarse lentamente de la sociedad política y se desplaza hacia la sociedad civil. El poder político se hace tan irrelevante y corrupto, que la misma Iglesia jerárquica empieza a tomar distancia de ese poder político. Hoy día los obispos descubren que es más interesante relacionarse con los dirigentes de los movimientos sociales, que con presidentes o ministros. En este desplazamiento hacia la sociedad civil los obispos necesitan más que nunca a todas las organizaciones eclesiales de base, especialmente a las Comunidades Eclesiales de Base y a los líderes cristianos de los movimientos sociales. Por otro lado, las Comunidades de Base logran insertarse mucho más rápida y eficazmente en la sociedad civil cuando cuentan con el apoyo de la jerarquía. Este doble proceso está llevando a una mayor unidad de la Iglesia, donde jerarquía y grupos de base se necesitan mutuamente cada día más.

La Iglesia descubre su futuro en su inserción cada vez mayor en la sociedad civil. Esto es una realidad. Ahí la Iglesia encuentra su lugar tradicional de inserción en el mundo. Sus alianzas con el poder político dominante la tenían alienada de su lugar natural. La inserción de la Iglesia en la sociedad civil, tal como la hemos descrito en el apartado anterior, implica para la Iglesia el reconocer los nuevos sujetos que emergen desde la sociedad civil (mujeres, indígenas, negros, jóvenes, moradores sub-urbanos) y la nueva conciencia que van reconstruyendo estos nuevos sujetos (con sus componentes de género, cultura, naturaleza, generación, comunidad, ética y espíritu). Ahora bien, esta inserción de la Iglesia como totalidad en la sociedad civil implica una transformación interior de la misma Iglesia. Podemos afirmar, ahora al interior de la Iglesia, lo que decíamos de la sociedad global: la exigencia de un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil. En la Iglesia, en forma análoga, encontramos una estructura política y una sociedad civil. La estructura jerárquica se asimila a una estructura de poder y la sociedad civil sería el conjunto organizado del Pueblo de Dios. No se trata de desconocer la naturaleza jerárquica de la Iglesia, pero sí reconocer que la Iglesia jerárquica se sostiene y se renueva sobre todo con la fuerza espiritual organizada del Pueblo de Dios. La jerarquía es jerarquía, no cuando está *arriba*, sino cuando está en el *centro* del Pueblo de Dios, organizado en comunión de comunidades. Tenemos que cambiar nuestra eclesiología y descubrir dónde está la fuerza que hace caminar a la Iglesia. A lo largo de sus veinte siglos de historia, siempre la Iglesia se ha renovado por la fuerza espiritual que nace del Pueblo de Dios y de sus comunidades y movimientos de base. Los que han estremecido y renovado a la Iglesia han sido siempre los santos, los mártires, los teólogos, los fundadores de órdenes religiosas y otros movimientos espirituales de base. Los obispos han participado en la reforma de la Iglesia en la medida que han acogido y dado expresión institucional a esa fuerza espiritual del Pueblo de Dios o ellos mismos han sido teólogos, santos o fundadores. Si en la sociedad global la esperanza pasa por la sociedad civil, también hoy en la Iglesia la esperanza pasa por la fuerza espiritual organizada del Pueblo de Dios.

La Iglesia de los Pobres, como modelo de Iglesia o nueva manera de ser Iglesia, privilegia la inserción de la Iglesia en las mayorías pobres de la sociedad. Estas mayorías se hacen presente en los movimientos sociales y populares y por eso la Iglesia de los Pobres busca ser iglesia dentro de ellos: educando y animando el mundo de los pobres con toda la fuerza cultural, ética y espiritual que le es propia. Los movimientos sociales, en su gran mayoría, son movimientos de pobres, de oprimidos, de excluidos, o en general movimientos alternativos que buscan crear espacios de vida para los excluidos por el sistema. En estos movimientos, como ya dijimos, nacen nuevos sujetos y una nueva conciencia. La Iglesia de los Pobres es un espacio de participación, educación y animación espiritual de estos nuevos sujetos y de esta nueva conciencia. Esto exige una Iglesia donde las mujeres, los indígenas, los negros, los jóvenes, los ecologistas, los activistas sociales y todos los líderes de la sociedad civil lleguen a ser también sujetos activos y creadores en la Iglesia. Esta empieza a organizarse, a renovarse, a crecer, desde este dinamismo de base de la Iglesia inserta en la sociedad civil. Repito que no se trata de desconocer el ministerio jerárquico de la Iglesia, pero sí de pensarlo y vivirlo en una nueva manera de ser Iglesia. En el pasado, todo dependía de la manera de ser del obispo: de sus ideas teológicas y de sus opciones pastorales. Hoy esto es importante, pero la vida de una diócesis tiene un dinamismo tal, que un cambio de obispo, aunque significativo, no es decisivo. La Iglesia empieza ya a funcionar y a

caminar con el dinamismo adquirido por el Pueblo de Dios y todas sus comunidades organizadas. La eclesiología se centra en este dinamismo a largo plazo del Pueblo de Dios y no en el carácter o teología coyuntural de sus ministros jerárquicos.

Hemos dicho que la estrategia fundamental de la Iglesia de los Pobres no es la confrontación, sino el crecer ahí donde está su fuerza propia. En los últimos tiempos se ha superado en gran medida la polarización interna en la vida de la Iglesia. Cuanto más la Iglesia se inserta en la sociedad civil y se renueva internamente a partir de la dinámica viva del Pueblo de Dios; cuando más los laicos y las laicas en sus comunidades organizadas asumen la responsabilidad de la marcha de la Iglesia, tanto más desaparece ese vieja contradicción entre la jerarquía y la Iglesia de base. Hoy la Iglesia vive más cohesionada, más segura de sí misma en sus opciones liberadoras, más despreocupada de las instituciones y personas que quedan por fuera del dinamismo fundamental de la Iglesia como Iglesia de los Pobres. Vivimos una nueva eclesiología, donde el dinamismo interno de la Iglesia nace de la organización de la Iglesia como Pueblo de Dios. En esta situación, toda dinámica institucional que vaya en contra de la dinámica fundamental del Pueblo de Dios, se hace marginal y superflua; puede ser molesta, pero no llega a detener la dinámica esencial de la Iglesia como Pueblo de Dios. La Iglesia se reforma a sí misma, crece y se fortalece, fundamentalmente por la actividad comunitaria y organizada de sus laicos y laicas. Son ellos y ellas los que llevan la Iglesia. Por eso muchos evitan hoy la designación Iglesia de los Pobres y prefieren decir Iglesia Pueblo de Dios. No obstante, como de hecho el Pueblo de Dios son en su mayoría pobres y son los pobres los que mayor dinamismo tienen en la vida de la Iglesia, seguimos diciendo Iglesia de los Pobres.

Hoy más que nunca descubrimos el papel positivo de la Iglesia cuando se inserta en la sociedad civil. Podríamos decir que nuestros pueblos necesitan de una Iglesia Pueblo de Dios inserta en la marcha del pueblo pobre. En este sentido crece una actitud básica de valoración positiva de la Iglesia, y crece igualmente la tolerancia con aquellos elementos institucionales opuestos a esa organización liberadora de la sociedad civil. Disminuye el radicalismo crítico antiinstitucional y se busca más bien valorar todo desarrollo de la vida de la Iglesia que anima la marcha del pueblo y su lucha por la vida. La Iglesia, como parte de la sociedad civil, a pesar de sus defectos y limitaciones, es una fuerza creadora y signo de esperanza en medio de los pobres y excluidos. Muchas veces la Iglesia es la única institución que les queda a los pobres y su única esperanza. Caminar con la Iglesia es una manera concreta de caminar con los pobres.

La Iglesia es un espacio de educación en el seno del pueblo: educación para la vida, para vivir en comunidad, para la participación creativa y el ejercicio del poder a nivel de base. Específicamente, se intensifica la educación cristiana a nivel de catequesis general o a nivel de formación de líderes. En la actualidad la Iglesia en América Latina es la institución que más educa y forma a líderes de base. Se realizan miles y miles de talleres de formación y cursos de todo tipo. Cada año arriba de cien mil laicos participan en cursos intensivos de formación cristiana. Toda esta actividad tiene éxito y es eficaz porque responde a una necesidad, a una nueva eclesiología que está naciendo desde la base. Un tipo de formación que tiene un especial desarrollo es la formación bíblica, pues a través de ella el Pueblo de Dios está recuperando el sentido de la Palabra de Dios. Igualmente crece la participación de los laicos en todos los espacios de educación teológica de la Iglesia. Crece el número de laicos con maestrías y doctorados en teología; especialmente notorio es el número creciente de mujeres en este campo.

Una estructura esencial para la inserción de la Iglesia en la sociedad civil y en el mundo de los pobres son las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y movimientos o comunidades similares. A través de las CEBs la Iglesia institucional y global se hace presente en la vida del pueblo, y el pueblo a través de las CEBs participa en la vida de la gran Iglesia. Lo esencial en las CEBs es este proceso de participación, sobre todo en el mundo de los pobres, pues son éstos los que normalmente no tienen ningún espacio de participación en las grandes estructuras de la Iglesia. Es desde las CEBs que podemos reconstruir y refundar constantemente la Iglesia como Pueblo de Dios encarnado en la sociedad civil y, en especial, en el mundo de los pobres.

Otra transformación estructural de la Iglesia para su inserción en la sociedad civil es la transformación de su estructura ministerial. En el actual modelo de Iglesia, la estructura ministerial está demasiado jerarquizada como estructura de poder dentro de la Iglesia, con un carácter patriarcal (excluyente de las mujeres) y en ciertos casos se ejerce con autoritarismo. La estructura ministerial no debe organizarse como una pirámide de poder, sino como el centro unificador y animador de una comunión de comunidades. Debemos además multiplicar los carismas y ministerios de base: delegados de la Palabra, animadores de comunidades, encargados de los enfermos, músicos, misioneros, catequistas, maestros, teólogos, lectores, diáconos, coordinadores de pastoral, etc. En esta estructura ministerial ampliada debemos dar mayor participación a las mujeres, los indígenas, los campesinos, los negros, los jóvenes y los pobres y excluidos en general.

La Iglesia Pueblo de Dios es una Iglesia auténticamente ecuménica. Si el dinamismo del crecimiento eclesial está en el Pueblo de Dios, y este Pueblo es de Dios y no propiedad de ninguna Iglesia, entonces cada día más las iglesias se encuentran al interior de una misma identidad eclesial, respetando el pluralismo de tradiciones y formas diferentes de ser Iglesia. La Iglesia es cada vez más una comunión de iglesias de diferentes tradiciones.

El proceso de transformación de la Iglesia en la nueva situación que vivimos es tan acelerado y creativo, que por el momento basta descubrir el sentido de la transformación social y eclesial. Vivimos un tiempo de transición, donde mueren las formas antiguas de ser Iglesia y todavía no se perfilan las alternativas claras para el futuro. Pero, como ya dijimos, es un momento creativo de construcción de fundamentos. Eso ya se está haciendo, lo que nos hace mirar el futuro próximo y lejano con un moderado optimismo. La esperanza existe, hay que saber descubrirla y reconstruirla con paciencia histórica, con espíritu de fe y con amor a la Iglesia. No debemos olvidar, por lo demás, que en medio de todas las transformaciones históricas, la Iglesia vive su condición escatológica y trascendente que nos hace descubrir la presencia de Jesús resucitado en su seno y la fuerza

del Espíritu y de la Palabra que en ningún momento nos abandona, cualesquiera sean los avances o retrocesos institucionales de la Iglesia. En ciertos momentos y lugares es verdad aquello de que cuando más mal le va a la Iglesia institucional, más transparente se hace la historia de la Salvación en el mundo.

3. La fuerza de la Iglesia de los Pobres en el contexto actual

Hay tres campos específicos donde la Iglesia de los Pobres redescubre y reconstruye de una manera especial su fuerza espiritual en el actual contexto histórico. Se trata de la espiritualidad, la hermenéutica y la teología de la liberación. Es la fuerza del Espíritu, de la Palabra de Dios y de la Teología. Esta es la fuerza que la hace crecer y responder a los nuevos desafíos. Sobre este fundamento iremos construyendo con esperanza y paciencia las alternativas sociales y eclesiales que necesitamos para asegurar el futuro de la Iglesia de los Pobres en los nuevos contextos del siglo XXI y del Tercer Milenio.

3.1. Una espiritualidad liberadora

La espiritualidad es la vida según el Espíritu. El problema es saber por dónde pasa hoy el Espíritu, cómo discernir entre el Espíritu de Vida y los falsos espíritus de la muerte: los fetichismos alienantes e idolátricos. El mercado de las espiritualidades es en la actualidad abundante: se ofrece toda clase de espiritualidades exóticas, alienantes, mistéricas, extraterrestres y electrónicas. Todas funcionan como una droga barata para superar problemas, enfermedades y conflictos. Cuando la droga se agota, los usuarios se encuentran peor que antes. Muchas espiritualidades funcionan como espejismos engañosos o como profecías o mesianismos falsos de salvación. Más que nunca el Espíritu exige discernimiento.

El occidente cristiano tiene una antigua tradición espiritual que se remonta a los filósofos griegos, o cuando el cristianismo fue "evangelizado" por estos filósofos. Podemos resumir esta tradición en el siguiente paradigma, tomado casi literalmente de Aristóteles: el alma es al cuerpo, como la forma a la materia, como la razón al apetito, como el amo al esclavo, como el hombre a la mujer, como el adulto al niño, como el humano a la naturaleza; cuando la conquista de América, Juan Ginés de Sepúlveda agregó: como el español al indio. En este paradigma el alma aparece como el ámbito de lo espiritual, como el lugar del encuentro con Dios; por el contrario, el cuerpo es el ámbito de lo material y el lugar propicio del pecado. Desde entonces la espiritualidad ha sido algo propio del alma (no del cuerpo), algo propio del amo (no del esclavo), del hombre (no de la mujer), del adulto (no del niño), del humano (no de la naturaleza), del europeo (no del colonizado). La espiritualidad quedó así identificada con la racionalidad de todas las dominaciones (clasistas, patriarcales, racistas, adulto y antropocéntricas). Esta perversión espiritual original está en la raíz de todas las perversiones alienantes e idolátricas modernas.

La reconstrucción de una espiritualidad liberadora debe romper con el paradigma que hemos descrito y discernir la presencia del Espíritu especialmente ahí donde ha sido negado: en el ámbito del cuerpo, del pobre, de la mujer, de los niños, de la naturaleza. ¿Por qué hay en la actualidad tanta espiritualidad en la Iglesia de los Pobres? Justo porque ha optado por los pobres y excluidos y ha hecho de esa opción el criterio de discernimiento de la presencia y la fuerza del Espíritu. Debemos reconstruir un nuevo paradigma para una espiritualidad liberadora, y para ello se hace indispensable la Biblia interpretada con el Espíritu con que fue escrita, es decir, con la espiritualidad de los pobres, los niños, los excluidos. Un punto de partida seguro es Pablo de Tarso, quien en sus cartas describe dos tendencias fundamentales en el ser humano: una espiritual que lleva a la vida y otra carnal que lleva a la muerte. Se trata de la vida o muerte del ser humano integral: en su cuerpo y alma. El Espíritu Santo es quien hace triunfar en nosotros la tendencia hacia la vida; el Pecado da fuerza a la carne que nos lleva a la muerte. Por la fe nos abrimos al régimen del Espíritu y de la vida; la ley nos encierra en el régimen del Pecado y de la muerte. La vida humana integral es lo que nos permite discernir entre la vida según el Espíritu y la vida según la carne. La espiritualidad liberadora es una espiritualidad de la vida, en contra de una espiritualidad de la ley, del pecado y de la muerte.

3.2. La lectura comunitaria de la Biblia

Existe hoy en toda América Latina y el Caribe un movimiento que se llama Lectura Comunitaria de la Biblia. En algunos lugares lo llaman Lectura Popular de la Biblia. En este movimiento es el mismo Pueblo de Dios, organizado en una comunión de comunidades y movimientos, el que empieza a leer y a interpretar directamente la Biblia a partir de su situación social, cultural y espiritual. Es un movimiento eclesial que está transformando a las CEBs y a otras organizaciones de base de las iglesias; no es sólo un movimiento de pastoral bíblica, sino una animación bíblica de toda la pastoral. Es un movimiento ecuménico que levanta la Palabra de Dios como la máxima autoridad, por encima y más allá de los límites eclesiales y religiosos. Es igualmente un proceso educativo, un camino de espiritualidad y santificación y, finalmente, un movimiento de animación espiritual en la transformación global de la sociedad. No es un movimiento de éxito fácil y de muchedumbres, pero sí un movimiento que crece con rapidez y que está poniendo fundamentos sólidos para reconstruir el movimiento de Jesús en siglo XXI y en el Tercer Milenio.

La Hermenéutica de la Liberación es la teoría sistemática y crítica de este movimiento de Lectura Comunitaria de la Biblia. Es el acto segundo de esa práctica que es el acto primero. La Hermenéutica de la Liberación busca dar legitimidad, orientación y consistencia teórica a esa práctica de relectura bíblica. Es importante explicitar teóricamente

los cambios de paradigma, las rupturas epistemológicas, los presupuestos hermenéuticos y los métodos de la Lectura Comunitaria de la Biblia; igualmente, su coherencia con la fe y la Tradición del conjunto de las iglesias. Sin una teoría hermenéutica, la Lectura Comunitaria de la Biblia corre el riesgo de transformarse en una simple popularización de la Biblia y de caer en un biblicismo inconsistente, manipulado por los movimientos sociales o marginado de las iglesias.

La Hermenéutica de la Liberación no es sólo una hermenéutica contextualizada o una hermenéutica con una opción y ubicación social. La Hermenéutica de la Liberación como teoría y la Lectura Comunitaria de la Biblia como práctica buscan crear un nuevo espacio hermenéutico, que pretende diferenciarse del espacio hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de las iglesias. Este nuevo espacio no está contrapuesto a los otros espacios tradicionales; es simplemente diferente en su hermenéutica, pero articulado con los otros espacios ya existentes. Este espacio comunitario necesita el apoyo del espacio académico y del espacio litúrgico-institucional, para no transformarse en un movimiento bíblico espiritualista, fundamentalista o sectario. En sentido inverso, la lectura comunitaria de la Biblia está transformando la interpretación de la Biblia que se hace en los espacios académico y litúrgico-institucional. La lectura comunitaria es en lo fundamental una lectura espiritual, hecha en un clima de oración y compromiso, que utiliza el método de la *Lectio Divina*. Este nuevo espacio hermenéutico comunitario no cuestiona los métodos tradicionales de la interpretación bíblica, sino que cuestiona radicalmente el espíritu y la finalidad con que estos métodos son utilizados. La Lectura Comunitaria de la Biblia cuestiona también la pedagogía en los estudios y en la formación bíblica. Se cuestiona una pedagogía elitista, autoritaria e individualista, y se busca crear una nueva pedagogía comunitaria, participativa y liberadora. En este nuevo espacio hermenéutico, creado por la Lectura Comunitaria de la Biblia, el sujeto intérprete es la misma comunidad, que hace una interpretación de la Biblia a partir de la experiencia cultural y espiritual de la comunidad, en la cual participan los nuevos sujetos constructores de la sociedad civil: los excluidos, los indígenas, los negros, las mujeres, los jóvenes, etc. Es en este espacio hermenéutico donde se hace posible la inculturación del Evangelio y la animación ética y espiritual de los movimientos sociales emergentes. En el nacimiento de la Lectura Comunitaria de la Biblia han tenido influencia los métodos pedagógicos de la educación popular y los elaborados por la Teología de la Liberación y por las CEBs (con su método tradicional del "ver- juzgar-actuar-evaluar y celebrar").

La Lectura Comunitaria de la Biblia es una escuela de formación de la fe y un proceso pedagógico de capacitación de agentes y animadores pastorales, en particular de laicos y laicas. La Biblia es el Canon de la fe cristiana, es decir, la norma o criterio de discernimiento de la fe, la gramática de nuestra experiencia espiritual, las "Sagradas Escrituras" de nuestra tradición cristiana. En la Lectura Comunitaria de la Biblia el Pueblo de Dios se está apropiando directamente del texto de las Sagradas Escrituras, del Canon mismo de la fe, y con esta medida o canon está descubriendo la Palabra de Dios en la Biblia; además, con la Biblia en sus manos está descubriendo la Palabra de Dios en el libro de la vida. Este encuentro con la Palabra de Dios, que se hace en la Iglesia y con la ayuda del magisterio y de la ciencia bíblica, está transformando a los cristianos, en especial a los laicos y laicas, en verdaderos sujetos dentro de la Iglesia, sujetos que con autoridad, legitimidad y eficacia, están proclamando la Palabra de Dios y transformado la Iglesia y la sociedad. El movimiento de Lectura Comunitaria de la Biblia es así una verdadera escuela de profetas y un proceso pedagógico en la promoción del laico en la Iglesia.

En nuestro mundo católico han tenido una influencia muy positiva, en el surgimiento y fortalecimiento de una Hermenéutica de la Liberación, dos grandes documentos sobre la Biblia: la Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano Segundo (18 de noviembre de 1965) y, últimamente, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 de abril de 1993). Nuestro aporte está en continuidad y en consonancia con esta tradición del magisterio de la Iglesia.

3.3. Una nueva Teología de la Liberación

No es posible una renovación de la Iglesia sin una renovación teológica dentro de ella. El modelo de Iglesia que hemos llamado Iglesia de los Pobres ha surgido en América Latina con la corriente teológica que llamamos Teología de la Liberación. Si ahora estamos asumiendo la tarea de renovar nuestra Iglesia para enfrentar los desafíos futuros, tenemos también que repensar nuestra Teología.

Más arriba hemos hablado del desplazamiento de la esperanza desde la sociedad política hacia la sociedad civil, y del surgimiento de una nueva sociedad civil a partir de los movimientos sociales; en ellos surgen nuevos sujetos y una nueva conciencia. La Teología de la Liberación también está viviendo los cambios que hemos descrito, y en la actualidad se ha diversificado en una pluralidad de Teologías de la Liberación: Teología de la Liberación de la mujer, Teología de la Liberación de los jóvenes, Teología india y negra de la Liberación, Eco-teología de la Liberación, etc. Surgen nuevos sujetos que hacen teología y nuevos espacios de creatividad teológica. Está naciendo una teología más narrativa, simbólica, sapiencial y testimonial. Se explicitan las teologías implícitas en los movimientos religiosos populares y en la vida de las CEBs. Surgen nuevos teólogos y teólogas profesionales, principalmente laicos y laicas, que hacen y escriben teología. Se multiplican asimismo los teólogos en las comunidades y movimientos de base, que hacen teología a partir de su experiencia espiritual en los nuevos movimientos sociales. También la Teología de la Liberación dialoga ahora con una diversidad más amplia de ciencias sociales como la economía, la antropología, la psicología y la ecología. Este resurgir de la Teología de la Liberación es un signo de esperanza para la Iglesia de los Pobres y la capacita para enfrentar los nuevos desafíos del presente y del futuro de América Latina.

ELEMENTOS DE ANTIPOLITICA Y DE POLITICA EN AMERICA LATINA *

Helio Gallardo

Introducción

El título de estas líneas hace referencia a una observación que me hiciera hace poco un campesino quechua en Ecuador: ¿por qué, me cuestionó, llamaba "elementos de política" a factores que desagregaban a la población y facilitaban o potenciaban la reproducción de su fragmentación, de su discriminación, de su explotación? El compañero tenía razón. Debía haber llamado a esos factores de la situación, "elementos de antipolítica". El título recoge, entonces, esta indicación de fondo de un dirigente, en el Chimborazo, de la Unidad Plurinacional con la que los indígenas convocan, por primera vez, a todos los sectores populares ecuatorianos a participar como frente social en las elecciones regionales y nacionales de este año.

El alcance de la advertencia del compañero se relaciona con lo alternativo y la alternativa de varias maneras:

a) pone de relieve un doble empleo posible de la noción de "política". Uno de ellos, el usual, y esto quiere decir el dominante y el de la dominación, hace referencia a la política como un poder (una práctica y sus instituciones) que se emplea *contra otros*, para mantenerlos en la impotencia relativa, en una impotencia que facilite el que sean usados como masa electoral, como ciudadanos abstractos con derechos legales, derechos que, sin embargo, no impiden la discriminación y la explotación social y económica, en el mismo movimiento en que se las silencia e invisibiliza culturalmente. El otro sentido, inusual, es el del empleo de la noción de "política" para designar una orientación y una práctica que acompaña, como servicio, a la *producción de comunidad*. No sólo a la sanción o constitución de una cooperación, sino a la producción de comunidad. Lo político son aquí las prácticas (de resistencia, de lucha, de transformación) e instituciones que facilitan y potencian la constitución y la reproducción como comunidad de un conglomerado humano particular y diverso. Este sentido, que es un sentido popular, condensa y convoca, designa, de mejor manera, el alcance de la noción de "política". Por oposición, las prácticas e instituciones que instituyen y fuerzan una mera cooperación, que no es incompatible con la desagregación, como el monopolio de los medios de producción, por ejemplo, o un matrimonio de conveniencia, o el racismo y el etnocentrismo, o la satanización ideológica, son "antipolíticos" en cuanto no promueven la constitución ni la reproducción de comunidad. No se puede construir comunidad efectiva desde el etnocentrismo o el indigenismo [1], por ejemplo, o desde la explotación y el abuso estructurales.

De modo que aquí lo alternativo se nos muestra íntimamente articulado con prácticas, actitudes, términos y conceptos básicos, elementales. Lo alternativo supone un discernimiento radical acerca de la *sociabilidad fundamental*, una división de aguas, que tiene como procedimiento una construcción de sabiduría y espiritualidad populares; ustedes aprecian que esta sabiduría, en el caso de nuestro dirigente quechua, se alimentó de cierta repugnancia por un impropio empleo de los términos; no resulta despreciable, tampoco, que este discernimiento contenga una apreciación de la *omnipresencia de lo político* [2] en la existencia social;

b) un segundo aspecto relacionado con lo alternativo y la alternativa se sigue de la primera distinción. En el imaginario moderno suele hablarse de la política como el ámbito de las instituciones, prácticas y actores que sancionan o impiden la reproducción del orden social, es decir de ciertas formas institucionalizadas de cooperaciones. Pero lo político es también, y fundamentalmente, la constitución o producción del orden/desorden social y su reproducción. Lo político no es separable de lo económico y de lo cultural. No es lo mismo el libre juego de partidos, un aspecto de la política, cuando lo societal está constituido por el mercado y la potenciación unilateral de la lógica del capital y la

* Presentación ante la Asamblea del Pueblo de Dios en Santafé de Bogotá, Colombia, marzo de 1996. El texto ha sido reelaborado después de varias discusiones.

[1] En América Latina "indigenismo" designa una forma oficial de etnocidio.

[2] La omnipresencia de lo político dice lo político está en todo, no que todo es política, es decir que lo político ni agota ni reduce lo social, pero forma parte de su tejido constitutivo.

reproducción político-cultural tiende a perpetuar esta lógica (capitalismo salvaje), que cuando funciona sobre la propiedad privada y el intercambio mercantil, pero aparece ideológicamente constituido por una normativa jurídica que protege los derechos laborales, por ejemplo, y la reproducción del sistema pasa por la producción estatal de identidad nacional. En el primer caso, el libre juego de los partidos está apresado por la eficiencia y la racionalidad mercantiles. No pueden estos partidos pronunciarse o decidirse acerca de la justicia social sino en función de un realismo (pragmatismo) determinado por el mercado total. En el segundo caso, los partidos pueden imaginar el logro de la justicia social mediante instrumentos que no siguen la lógica mercantil y que tienden a evitar, por ejemplo, la exclusión y la precariedad de la fuerza de trabajo.

En este plano, lo alternativo se presenta como una sensibilidad que piensa (siente, analiza, imagina/sueña) desde una crítica del imaginario burgués y moderno/dominante. Lo alternativo es 'de izquierda', si es que "izquierda" contiene el discernimiento de una situación negativa, su denuncia, una proposición liberadora y una práctica global y específica de transformación consistente o coherente con el discernimiento y la denuncia. De esta descripción se obtiene una tarea: la izquierda alternativa debe ponerse en condiciones prácticas y conceptuales para criticarse en cuanto expresión de la sensibilidad moderna/dominante. *Una proposición liberadora, en política popular, es, al mismo tiempo, una propuesta de autoliberación.* Para serlo, no puede imaginar lo societal como públicos o masas o votos o instituciones, sino como actores que construyen su autonomía en la práctica, como situaciones, como interlocuciones, como articulaciones o interpenetraciones desde las raíces sociales, o sea desde necesidades. Se trata, como es claro, de una forma particular de producción de comunidad en la que lo político muestra su omnipresencia. Sólo así puede el imaginario alternativo pensar y tensionar las instituciones, sus estructuras y las tendencias que expresan y producirse como fuerza capaz de revertirlas y transformarlas;

c) lo alternativo en política y en economía política no es sólo 'de izquierda', por consiguiente, sino antagónico. Esto quiere decir que no logrará expresarse ni darse identidad efectiva si no se pone en condiciones de identificar y decir lo que le molesta y se le opone, lo que invisibiliza sus sueños, lo que tuerce o coopta sus aspiraciones, lo que a su juicio daña, pervierte, mutila, explota o asesina. Esto, el obstáculo, el opositor, el enemigo, pueden ser estructuras, tendencias, instituciones, y personas que encarnan a esas instituciones. Lo alternativo se dice así de actitudes y prácticas de existencia, de instituciones sociales, de tendencias y de estructuras y sistemas. Lo alternativo lo es tanto de una espiritualidad (o antiespiritualidad) como de sus institucionalizaciones. No se puede ser alternativo respecto de una ideología práctica como el neoliberalismo, por ejemplo, si no se amplía esta posición con una consideración respecto de cuán alternativo se es respecto a la lógica absolutizada del mercado y al mercado capitalista mismo y a sus personificaciones y, con ellas, al 'espíritu' empresarial como factor determinante de una cultura. Sin ser paralizante, lo alternativo, en su complejidad, rechaza el oportunismo y se niega a ser pluma en el viento. Que lo alternativo sea antagónico no implica, sin embargo, que tenga que ser todo el tiempo, uniformemente, confrontacional [3].

Es posible ejemplificar este ultimo aspecto con la misma Unidad Plurinacional indígena, popular y ecuatoriana, que asocié con el dirigente quechua que me reclamaba por un pensamiento y un vocabulario correctos. Los indígenas de Ecuador han tradicionalmente rechazado tanto los procesos electorales como el sistema pseudo democrático que los sostiene. A este último lo han valorado como excluyente. Tenemos aquí obstáculos para la participación de un movimiento indígena: procesos electorales fundados en la exclusión. Estos obstáculos impiden la mejor configuración de un movimiento indígena mismo. Pero no lo suficiente como para que las organizaciones indígenas no crezcan en independencia y autonomía frente a los partidos tradicionales. Lo alternativo no aparece desde la nada, entonces, sino desde una *experiencia de contraste* (exclusión, fraude) *discernida desde raíces sociales y culturales* que afirman al indígena como necesitado y capacitado para hacer política desde sí mismo. Cuando se producen, por presión indígena, leyes que permiten la participación electoral de ciudadanos que no pertenecen a los partidos, los indígenas deciden ir a las elecciones, no porque crean que pueden ganarlas (el sistema no lo permitiría), sino como un medio de lucha en su esfuerzo por ganar autonomía y autoestima. Su liberación y participación como indígenas pasa por su autonomía. Y su autonomía se construye, entre otros medios, mediante su esfuerzo electoral. Lo mejor es que conciben este esfuerzo electoral como un mecanismo de articulación o alianza con otros sectores sociales populares. Los obstáculos son, entonces, las instituciones de la exclusión y de la explotación, como la pseudo democracia que impide la constitución de actores populares con identidad política efectiva, pero el enemigo es claramente una cultura de exclusión (antiespiritualidad), que los indígenas rechazan afirmando con su movimiento una sensibilidad articuladora, incluyente. Esta identidad política indígena, donde la autonomía no excluye la articulación, es alternativa por su sentido y sus procedimientos, siendo un resultado de su propio despliegue, de su autoconfiguración como actor social y de su antagonismo por la exclusión como valor de sociabilidad (en realidad, de antisociabilidad). Este antagonismo es sentido, analizado e imaginado. Es el movimiento mismo. Detengo aquí el ejemplo;

d) estimo que el desarrollo anterior muestra claramente que lo alternativo contiene un carácter popular en cuanto éste se asocia con lucha y movimiento de liberación. "Popular" se dice *objetivamente* de los sectores e instituciones que sufren las diversas asimetrías sociales en situación. Y "popular" se dice *subjetivamente* y *sujetivamente* de los actores que rechazan la asimetría que sufren, que la resisten y luchan por su transformación. "Popular" es sinónimo de "pobre" o "empobrecido" en cuanto estas designaciones señalan a quienes han sido privados de poder, es decir a quienes sufren asimetrías en situación [4]. Pero "popular" es

[3] Escribo esto pensando centralmente en quienes promueven o proscriben, como "recetas", determinadas y excluyentes formas de lucha: lucha armada o participación electoral, por ejemplo. El sentido y articulación de las formas políticas de lucha es siempre histórico-social, nunca un 'modelo'.

[4] "Empobrecido", objetivamente, es quien ha sido privado de las condiciones sociales e individuales que le permitirían autoconstituirse como sujeto

también sinónimo de constitución de sujetos (autoconstitución, en realidad) en cuanto la asimetría se resiente como privación de la sujetividad (carácter de sujeto), de autonomía, de poder. *"Popular" designa una experiencia de contraste desde un sujeto negado, empobrecido, invisibilizado y revisibilizado por la dominación y que afirma su carácter e identidad de sujeto capaz de decisiones propias, en la resistencia y la lucha.* "Popular" comunica, entonces, un proceso de autoestima y de solidaridad. Solidaridad y autoestima con el ser que a uno le niegan y que uno se imagina, solidaridad con otros a quienes se niega la condición de sujetos, solidaridad, en el horizonte, por una sociedad sin empobrecidos, que es lo mismo que decir sin estructuras e instituciones de exclusión. "Popular" designa una sensibilidad política alternativa. Lo alternativo es popular. Lo popular es básicamente una fuerza. Una espiritualidad. Y espero que no se entienda esto como espontaneísmo, improvisación o demagogia;

e) todavía, una relación obvia: "antipolítica" hace referencia a situaciones y estructuras, situaciones e instituciones, situaciones y tendencias, situaciones y grupos, situaciones y personas que objetiva y subjetivamente desagregan e impiden la constitución de otros como sujetos, que bloquean el despliegue de su autonomía (o sea que los privan de su plenitud y, al hacerlo, los empobrecen y, con ello, empobrecen y conflictuan la sociabilidad). Estas situaciones pueden ser de desagregación/explotación, desagregación/dominación, desagregación/exclusión, desagregación/precarización, desagregación/invisibilización, etc., y suelen darse combinadas. La antipolítica concentra poder y, a la vez, desagrega o fragmenta. Su lógica es la de la constitución de sujetos falsos mediante una adscripción abstracta a una ley sacrificial de la historia, a una omnipotencia ante la que el ser humano es impotente[5]. Concentrar poder en las estructuras y extender y generalizar la impotencia caracteriza la antipolítica moderna. Ninguna sociabilidad efectiva, excepto bajo la forma de cooperación sin solidaridad (sin la figura del prójimo, para decirlo en habla evangélica) es potenciada por la antipolítica. Su complemento inevitable es entonces la hegemonía, propuesta como dominio 'natural' desde el orden inevitable (racional) de las cosas o acontecimientos. Lo político alternativo es, por el contrario, un proceso de *autoconstitución de sujetos*, sociales y personales. Potencia las diversas formas de poder como capacidad para acompañar, servir, construir y crear desde uno mismo, con otros y para otros. Como oposición, su lógica es la de la resistencia al empobrecimiento, la exclusión, la precarización y la muerte. Como fuerza positiva, su lógica es la de la autoestima, el reconocimiento, la solidaridad y la autoproducción de autonomías para generar vida diversa y mejor. Su referente, por tanto, no es la hegemonía, sino la articulación constructiva sobre la base del reconocimiento tanto de las diferencias como de la posibilidad humana de construir un proyecto liberador plural y común.

Cerremos aquí el aporte del compañero del Chimborazo e ingresemos a un diagnóstico.

1. Elementos de antipolítica en América Latina

Intentaré una enumeración escueta de factores que a mi juicio deben contemplarse en un diagnóstico de la situación latinoamericana que es, obviamente, una situación diferenciada pero que posee, asimismo, algunos referentes comunes:

a) la transnacionalización, primero de las decisiones políticas y, después, del ámbito político como tal. No se trata de la presencia "exterior" de instituciones como el FMI, el BM o el BID. Lo que ocurre es que los gobiernos latinoamericanos forman parte de una red transnacionalizada de decisión y constituyen un factor, no necesariamente el más importante ni el decisivo, de esa red. En el mismo movimiento que se da este efecto de transnacionalización —que tiene implicaciones decisivas cuando se busca al Gobierno o al Estado como interlocutor para las aspiraciones populares e incluso, ya, cuando se aspira a ser interlocutor de los partidos—, se mundializa el espacio del sentido común, principalmente por la acentuación del tráfico mercantil, la producción orientada hacia la exportación y la acción de los medios masivos. Al mundializarse el sentido común, se mundializan, asimismo, los patrones básicos de la hegemonía, es decir de la dominación. La singularización abstracta del mercado o acumulación mundial acentúa el ámbito de lo individual y empresarial y facilita la reducción e invisibilización de los ámbitos de lo personal/público y de lo público (estatal/público). La transnacionalización de la decisión es un mecanismo específico de corrupción del ámbito político de las sociedades latinoamericanas;

b) la intensidad del proceso de corrupción del ámbito político y de la escena política latinoamericana. Por "corrupción del ámbito político" no entiendo directamente la defraudación de fondos públicos o el tráfico de influencias o la asociación con delincuentes, narcotraficantes, por ejemplo. La corrupción del ámbito político consiste en su progresiva y acentuada independización de la sociedad civil, o sea, de las necesidades de la gente, independencia que se manifiesta como ausencia de interlocución con el conjunto diferenciado de esa sociedad, con su plegamiento o subordinación unilateral a la lógica del capital tal como ésta se expresa en ella, con su tecnocratización y burocratización (que, en este marco, ponen de manifiesto tanto

(autonomía, plenitud, autoestima). Un "pobre" lo es siempre en un lugar social determinado. Un lugar social determinado puede contener y condensar diversas situaciones de empobrecimiento: el trabajo de maquila que sobreexplota fuerza laboral femenina, por ejemplo.

[5] En el siglo pasado, C. Marx puso de manifiesto esta lógica sacrificial: "Es necesario, finalmente, que en esta competencia, la propiedad de la tierra, bajo la forma de capital, manifieste su señorío tanto sobre la clase obrera como sobre los mismos propietarios, a quienes las leyes que rigen el movimiento del capital arruinan u ocupan. Con lo cual, el axioma medieval de *nulle terre sans seigneur* es sustituido por el axioma moderno de *l'argent n'a pas de maitre*, en el que se expresa toda la dominación que la materia muerta ejerce sobre el hombre" (*Manuscritos económico-filosóficos*, pág. 65). Contemporáneamente, F. J. Hinkelammert extiende este análisis: "El mecanismo de competencia resulta destructor por el hecho de que destruye los fundamentos de la vida en la tierra. Pero, transformado en omnipotencia, se impone a todo el mundo. Ya nadie puede vivir sin integrarse en él y, por tanto, sin participar en la misma destrucción de estos fundamentos de la vida" (*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*", págs. 318-319).

concentración de poder como deslegitimación) y con su transformación en un mercado de transacción de privilegios (militares, eclesiales, empresariales, de cúpulas partidarias, de individuos) resueltos desde las posiciones de poder. La norma es aquí el "hoy por mí, mañana por ti". La corrupción del ámbito político incluye la intensificación de la no representatividad de los gobernantes y dirigentes, su impunidad relativa (mientras respeten la normatividad de la corrupción) y es la base de la directa corruptela delincuencial, manifestada como negocios ilícitos, asociación para delinquir, tráfico de influencias, chantajes y sobornos, etc. La corrupción del ámbito político implica una profunda crisis del Estado —puesta de manifiesto en su renuncia retórica a un papel activo en la dirección de la actividad económica y en la regulación no unilateral de la dinámica social— que no alcanza a desplegarse como crisis política debido principalmente a la fragmentación social y a la penuria ideológica que viven las sociedades latinoamericanas en el período. Existe un desacomodo relativo, quizás temporal, entre el proceso de transnacionalización de la decisión política y la transformación de lo político, con dominante nativo, en un excluyente mercado de privilegios.

Junto a la corrupción del ámbito político, las manifestaciones delincuenciales de este proceso y una crisis del Estado que no alcanza a expresarse como crisis política, se vive el deterioro de la escena política bajo la forma del colapso de las sensibilidades sociales (desarrollismo/revolución) y de las ideologías políticas que las expresaron después de la Segunda Guerra Mundial. La saturación de la escena política por el despliegue de una sola ideología (neoliberalismo) tiende a transformarla en sentido común y sensibilidad (dominante y de dominación) social al mismo tiempo que homogeneiza a los partidos como "pragmáticos". Este calificativo corresponde, en realidad, a una crisis de los partidos discapacitados como interlocutores sociales, como convocadores, educadores y dirigentes, y reducidos a maquinarias electorales y a aparatos de administración pública tecnocráticos y burocráticos. Crisis de discurso, crisis orgánica, crisis de representatividad y legitimidad de los partidos. Crisis de liderazgo que afecta a socialdemócratas, socialcristianos y marxistas en sus diversas expresiones y que se traduce en ausencia de liderazgo, apatía en la participación electoral y en un recurrente diagnóstico de "ingobernabilidad"[6]. La escena política puede ser dominada así por el "realismo", el oportunismo, la demagogia y el tecnocratismo, sin perjuicio significativo para los clientelismos, personalismos y burocratismos de más antigua data.

La corrupción de la escena política y la potenciación de la delincuencialidad política acentúan la corrupción del ámbito político, aun cuando no existe entre estos procesos una relación causal, sino más bien una coincidencia situacional y una articulación. Hablamos, entonces, de una degradación estructural, institucional e ideológica dentro de la cual pueden darse prácticas de saqueo (Collor de Melo, Lusinchi, C. A. Pérez, etc.) y amafiamiento (Salinas de Gortari, Samper, etc.), pero también de 'pureza' personal; esto potencia un escenario propicio para los sinvergüenzas y para los redentores;

c) existe un factor llamativo de antipolítica en la situación latinoamericana actual: si consideramos la economía política del modelo, encontramos que ella potencia la fragmentación, la exclusión, la precarización, la desmovilización, la homogeneización abstracta (con su complemento, la singularización asocial e incluso antisocial). Pero, al mismo tiempo, estas situaciones coinciden en las sociedades latinoamericanas con procesos de democratización. Ahora bien, los procesos de democratización, por pobres que sean, suponen apelar a la movilización social, a la organización, a la presencia política de la gente, aun cuando estas prácticas hagan referencia exclusivamente a torneos electorales. Igualmente, los procesos de democratización implican un Estado de derecho. Y un Estado es plenamente de derecho cuando es "sentido" (vivido/estimado) como tal por la población. De modo que los procesos de democratización entran en conflicto tanto con los efectos desagregadores en nuestras poblaciones de la lógica de la acumulación mundial como con el proceso de corrupción de lo político descrito anteriormente.

Desde luego, el conflicto entre economía precarizadora y excluyente y forma democrática de gobierno ha gestado diversos tipos de respuesta por parte de la dominación y de sus actores. En el nivel más ideologizado se 'naturaliza' la relación entre liberalismo económico (capitalismo salvaje) con democracia. La segunda sería una continuidad necesaria del primero. Sobre esta relación natural baste recordar que los dos "modelos" más publicitados del esquema neoliberal para América Latina, hasta 1994, han sido México y Chile. Sintomáticamente, ninguno de los dos realizó sus 'ajustes estructurales' bajo un régimen democrático.

Con mayores astucia y cinismo, las figuras políticas han resuelto el desafío electoral apelando al populismo en campaña ("Primero la gente", rezan las murallas ecuatorianas, de cara a las elecciones próximas) y ejerciendo el neoliberalismo desde el gobierno. Este recurso, sin embargo, se supone es de agotamiento pronto, puesto que genera pérdida de credibilidad hacia la dirigencia política

[6] La referencia a la "ingobernabilidad" aparece ya en la década del sesenta como una preocupación del pensamiento conservador norteamericano y de los ideólogos de la mundialización concentrados entonces en la Comisión Trilateral. Enfatizaba cómo un "exceso" de demandas de la población organizada o sectorial genera ineficiencia gubernamental (estatal) y deslegitimación política. El problema de fondo era, por supuesto, cómo conciliar un régimen democrático que supone participación organizada con una economía política determinada unilateralmente por la lógica del capital y que multiplica los conflictos y demandas cuya imposible satisfacción objetiva genera frustración, desencanto y deslegitimación políticas, abriendo un flanco a una crisis política eventual. La resolución conservadora del problema era enteramente politicista y en cierta forma homeopática: bajar el perfil de las demandas, reducir y recaracterizar los servicios estatales y aumentar los ingresos fiscales. En esta vertiente beben los esquemas neoliberales que se aplican hoy en América Latina. Poseen diferencias, sin embargo. La Comisión Trilateral estimaba que el régimen democrático era desconfiable. El discurso neoliberal actual, en cambio, no para de alabar sus democracias restrictivas. En la década del noventa, el término fue relanzado por el Banco Mundial y el BID con fines más bien operativos: ligar el desempeño gubernamental con los objetivos del crecimiento económico. Existe una amplia literatura ideológica y académico/ideológica sobre el tema (Cf., por ejemplo, M. Carballo y G. Maihold: *¿Qué será de Centroamérica? Gobernabilidad, legitimidad electoral y sociedad civil.* También, M. Rojas: *La gobernabilidad en Centroamérica* y R. A. Mayorga: *Democracia y gobernabilidad. América Latina*).

como tal y, con ello, puede afectar directa o indirectamente la legitimidad del orden político. Pese a ello, continúa empleándose como salida práctica ante la cuestión electoral.

Situacional e institucionalmente, la respuesta al conflicto se ha dado con la configuración de "democracias restrictivas" que operan, asimismo, como democracias restringidas. Básicamente funcionan enfatizando unilateralmente la relación entre democracia y elecciones e identificando las instituciones democráticas y sus premisas con los torneos electorales.

Las principales carencias de estos procesos electorales que sostienen a las democracias restrictivas son:

—se realizan mediadas por el chantaje del retorno a la guerra civil (en El Salvador, por ejemplo) o a la dictadura (Chile). Estamos aquí ante "democracias" sin una cabal legitimación del Estado, plena o parcial;
—no presentan opciones ideológicamente caracterizadas [7], de modo que se trata de democracias sin proyectos alternativos, incluso en su sentido débil (opciones diferenciadas dentro de un mismo sistema); ya indicamos que los partidos "realistas" y pragmáticos" funcionan como maquinarias electorales y administradores públicos;
—no implican responsabilidad política para los electos, es decir operan como democracias sin representatividad y sin sanción efectivas; muchas instancias de decisión son puestas fuera de la competencia y control de la sociedad global. El ciudadano vota, pero no decide;
—no potencian la participación ciudadana y social fuera del marco de los torneos electorales. Con ello, contribuyen a la desmovilización de la sociedad civil.

Estos rasgos varían y se combinan de país en país, de acuerdo a las condiciones políticas internas. El referente estatal de estas democracias restrictivas posee, en cambio, ciertos caracteres comunes:

—abandono del papel activo del Estado en la dirección redistributiva de la actividad económica y, con ello, de su función reguladora de la dinámica social;
—concentración de poder y tecnocratización del mismo, sin perjuicio de su eventual descentralización geográfica y administrativa con efectos fragmentadores, es decir sin contenido popular;
—puesta al día del sistema de justicia, de la normativa penal y de los cuerpos represivos con el fin de adecuarlos al nuevo modelo.

La concentración de poder y su tecnocratización (separando el poder de decisión de su gestación electoral), así como la agilización de los aparatos represivos, constituye uno de los aspectos centrales de la modernización o "reforma" del Estado en el marco de las democracias restrictivas. El segundo frente de esta modernización es la anulación de los aparatos y funciones estatales resultantes del despliegue histórico del Estado de Bienestar y su reemplazo por instituciones que aseguren plena potencia a la lógica del capital. Este frente se resuelve mediante movilizaciones laborales (despidos bajo diversas formas), privatizaciones y una retórica antiestatista que denuncia vicios efectivos de los servicios públicos: empleomanía (clientelismo), burocratización, despilfarro, y opone maniqueamente la eficiencia absoluta del mercado y de la empresa privada en la asignación y empleo de recursos contra la ineficiencia de los servicios públicos y de la administración estatal;

d) todavía un último factor que amerita ser mencionado. La pérdida de peso político que ha implicado para las oligarquías empresariales y políticas latinoamericanas la "sorpresa" del nuevo esquema de acumulación mundial, genera distintos tipos y planos de pugnas. Menores y más malos negocios llevan a una contienda entre empresarios y políticos por no disminuir y, si es posible, aumentar y renovar privilegios. Otro tipo de enfrentamiento entre estos grupos se da por encabezar políticamente las transformaciones, con las ventajas inherentes a esta posición en el largo plazo. Un diverso plano de conflictos enfrenta a los sectores subordinados (sindicatos, gremios, campesinos, universitarios, pobladores, indígenas, etc.) con los grupos dirigentes por el destino y uso del excedente económico. En el modelo agotado (substitución de importaciones), el empleo no determinaba automáticamente el ingreso de los trabajadores. En el esquema eficientista de exportación, la ecuación es empleo=salario=ingreso. Se pierde así el "salario social" que aumentaba la capacidad de los trabajadores y grupos subordinados para atender la resolución de sus necesidades y que se manifestaba como políticas de subsidio a la salud, educación y vivienda, protección laboral y seguridad social. La desregulación y liberalización contienen la eliminación de esos subsidios y protecciones. En el juego de las democracias restrictivas, la presión de los trabajadores organizados y de otros grupos por no perder sus conquistas, o de lograr nuevas posiciones, no pueden ser llanamente descalificadas —aunque se lo intenta— anatematizando sus acciones como "carencia de realismo", "defensa de privilegios" y "conservadurismo". Los planos de conflictividad se dan, por consiguiente, al interior de los sectores dirigentes y entre ellos y los sectores subordinados. Los acomodos, conciliaciones, enfrentamientos y piruetas por parte de los gobiernos para afrontar estos conflictos y sus articulaciones, entregan un carácter peculiar a lo que con alguna comodidad llamamos "modelo neoliberal" en América Latina [8].

Sumariamente, las sociedades latinoamericanas muestran un altísimo grado de descomposición política

[7] Llamo opción "ideológicamente caracterizada" a aquella que ofrece al electorado (coyunturalmente) y a la población (permanentemente) un diagnóstico actual de la sociedad, lo que se querría que fuera y los procedimientos para alcanzar eso que se quiere, incluyendo en este último aspecto los costos sociales y su distribución. He empleado aquí "ideología" bajo su forma de 'concepción política de la sociedad' (justificación o promoción de un sistema político 'bien ordenado').

[8] Debe insistirse en que "neoliberalismo" se dice en América Latina con al menos tres contenidos distintos: como modelo de crecimiento/desarrollo nacional, como ideología de la globalización asimétrica y como salida peculiar de los desafíos locales sin abandono del esquema transnacional. Igualmente, es posible distinguir en nuestras sociedades latinoamericanas un neoliberalismo fundamentalista y uno renovado. Este último es actualmente el dominante.

signada por su determinación unilateral por las fuerzas del mercado, la crisis del Estado y el naufragio cultural (identidad). La descomposición no se traduce en crisis política o de dominación, de sociabilidad, por la fragmentación, y a veces enfrentamiento, de los grupos victimizados, el deterioro acelerado de la autoestima, la desideologización de los partidos de oposición, las expectativas que levantan los procesos de democratización restrictiva y las peculiaridades de la práctica neoliberal al interior de cada realidad nacional.

2. Elementos de política en América Latina

Por definición, me refiero aquí a los elementos que potencian la producción de comunidad y a sus factores objetivos, subjetivos y, en menor medida, a los requerimientos de sus actores y protagonistas para autoproducirse como sujetos.

2.1. Lo alternativo es universal, particular y específico

Es inherente al proceso de globalización asimétrica generar *desafíos mundiales*. Un desafío es mundial cuando: i) afecta a todos los seres humanos, aun cuando no esté bajo su control o no sea de su responsabilidad; ii) pone en peligro la supervivencia del género humano. El desafío ambiental reúne, por ejemplo, las características anteriores. El desafío mundial se transforma en un *problema político mundial* cuando en relación con el desafío existen una sensibilidad y una sujetividad también generalizadas, aunque pueden no ser universales. Ante el desafío ambiental, no existe ni esta sensibilidad ni esta sujetividad. La sensibilidad ante este desafío mundial reconoce todavía vertientes diversas y encontradas y no implica aún autoconstrucción de identidad y autonomía liberadoras (en referencia a él) sino para grupos minoritarios.

Un problema político mundial supone, para su resolución, una articulación constructiva de actores diversos y distantes: europeos, asiáticos, americanos, africanos, mujeres, varones, ancianos, jóvenes, niños, campesinos, indígenas, universitarios, por ejemplo. Lo que los articula es tanto su *sensibilidad ante el desafío mundial* como el sentirse interpelados en su *identidad particular por él*. En nuestro ejemplo, el desafío ambiental reclama tanto una sensibilidad común (ecologista) y extendida, como su particularización: ser estudiante/ecologista, indígena/ecologista, mujer ecologista, etc. Esta particularización es, al mismo tiempo, articulación hacia 'adentro' (autoproducción personal/social de identidad en la lucha ecologista) y hacia otros (configuración del movimiento ecologista local, estudiantil, regional, nacional, internacional). La generación y ampliación (construcción) de tejido social universal/particular es políticamente alternativo.

Lo alternativo consiste aquí en ponerse en condiciones materiales de contribuir en la conformación de esta sensibilidad universal y, a la vez, particularizada. Se trata, obviamente, de la construcción de una fuerza social y política, cultural, de un movimiento social, de una fuerza contestataria y transformadora.

La oposición y resistencia ecologista no es la única que se relaciona con un desafío mundial. Son también mundiales los desafíos inherentes a la articulación destructiva del modelo económico dominante, la polarización social/devastación ambiental que él implica, y la relación población/medios de existencia que contiene tanto lo que se conoce como "problema demográfico" (crecimiento y ubicación de la población mundial) como las migraciones no deseadas. Mundiales son también los desafíos de la rutinización, precarización y exclusión de la fuerza de trabajo, la discriminación contra las mujeres y la extensión de la idolatría [9].

Recojamos, como ilustración, una de estas situaciones. La discriminación contra la mujer supone la dominación de una libido patriarcal genitalizada antierótica en cuanto fragmenta y focaliza las prácticas de placer, negándolas, al mismo tiempo y mediante la sobrerrepresión, a la mayoría de la población. El feminismo y las luchas sociales de la mujer (que incluyen su autoproducción como sujeto, o sea la producción de su autonomía) develan la sensibilidad contra la vida y su crecimiento inherente a esta libido patriarcal. Lo hacen a partir de la posibilidad real de diferenciar práctica y socialmente sexualidad y reproducción. Una sexualidad que puede optar efectivamente entre ser reproductiva o no serlo, es un paso hacia la personalización de la sexualidad, un paso de liberación del ser humano, mujer y varón. Se trata de la desgenitalización de las relaciones de placer. La mantención de la sobrerrepresión libidinal mediante su focalización genital es un desafío mundial. La desviación y negación sistemática del erotismo cuando éste es históricamente posible para todos, un factor cultural realizable, pone en peligro la existencia humana sobre el planeta. Directamente, mediante la negación de su plenitud posible y la consiguiente afirmación de una perversión ética de esta plenitud como necesaria y digna. Mediadamente, a través de las instituciones que extienden o refuerzan la perversión en la economía (propiedad excluyente, atesoramiento y acumulación, consumo opulento, universal puesta de precios), en la sociedad (matrimonio heterosexual/monogámico, adultocentrismo), en la política (Estado privado y de dominación, violencia) y en la cultura (sexismo, genitalismo, pecado, fragmentación y focalización del placer). La producción de una sensibilidad contestaria ante estas situaciones (materializadas en la existencia cotidiana, en estructuras e instituciones) ha sido todavía esfuerzo de mujeres y pocas. Para que el desafío adquiera un efectivo carácter de problema mundial se hace necesario la extensión de ese esfuerzo a más mujeres y varones, a jóvenes, a indígenas, a sindicalistas, etc. Esto supone un referente común (feminista/mujer, feminista/indígena, feminista/varón, etc.) y una articulación particularizada. Se es feminista

[9] Estimo que son también mundiales los desafíos contenidos en la concentración de poder militar destructivo, en la discriminación contra los jóvenes, en la tendencia a la homogeneización de las culturas. Desde luego, estos desafíos no son abstractos, sino que se sostienen y reproducen mediante instituciones y materializan o funcionalizan otras ellas mismas.

(lucha universal) porque también se es víctima en cuanto indígena o trabajador o varón.

Conceptualmente, lo alternativo pasa hoy por ponerse en condiciones de articular desafíos mundiales (para transformarlos en problemas mundiales) con luchas particulares y específicas (reivindicativo/estratégicas). Los movimientos sociales y los actores políticos deben darse las condiciones para resolver constructivamente esta tensión mundial/particular, mundial/específico. En términos operativos, esto implica que los actores populares (pobladores, trabajadores, pequeños campesinos, comunidades de base, etc.), deben resolver adecuadamente la incorporación efectiva de los desafíos mundiales en sus prácticas particulares de resistencia y solidaridad.

2.2. Lo alternativo no es un modelo, sino un compromiso aquí y ahora

El esquema de acumulación mediante la exportación no puede funcionar sino aumentando la victimización a través de la confirmación de la ya existente (explotación, discriminación, violencia) y la creación de nuevas formas (precarización, desechabilidad) [10]. Estas victimizaciones plurales son condición de su reproducción y, al mismo tiempo, puntos, situaciones y personificaciones para una política e instituciones alternativas. Se trata de luchar por una sociedad humanamente bien ordenada (sin exclusión, sin daño ambiental irreversible, con una lógica e instituciones que potencien la plenitud y combatan el imperio y la dominación) que desplace a una sociedad burguesamente bien ordenada (sociedad civil moderna).

Lo alternativo tiene su punto de referencia, su raíz, por tanto, en las victimizaciones plurales que ocurren en la sociedad civil (espacio privado y espacio de los intereses particulares) entendida como sociedad burguesa (orden/desorden, integración/exclusión), en cuanto las víctimas pueden resistirlas y hacer de su resistencia (oposición, lucha) una produccción y afirmación de su carácter de sujetos (nueva identidad). Esto no es posible sin prácticas de autoestima y de solidaridad. La autoestima y la solidaridad son condiciones de producción de comunidad.

La producción de comunidad no es un "modelo" alternativo, sino una práctica, un *compromiso aquí y ahora*, una *actitud*. Sólo este compromiso permite configurar un horizonte. Pero un horizonte no es un "modelo".

Si se entiende modernamente el término, no existe ninguna "insurrección de la sociedad civil" posible. La sociedad civil es un espacio burguesamente bien ordenado, es decir fundamentalmente antipopular por victimizador. La insurrección, por ello, está como carencia y ausencia en la sociedad civil. "Popular" y "víctima" tienen en común el rasgo de ser empobrecidos, privados sistemáticamente de poder. Una 'insurrección de la sociedad civil' supone un cuestionamiento y una superación del orden moderno/burgués. Esto es posible sólo por la afirmación de lo que el orden moderno/burgués niega (invisibiliza, revisibiliza): la autoestima fundada en la producción de autonomía (identidad personal/social), la proposición y apropiación de la dignidad humana en cada lucha específica y por cada uno. El compromiso aquí y ahora es una manera de crecer en autoestima y dignidad, cada vez [11]. Esto es alternativo. Y es política popular. Como tal, tiene que construirse desde las bases y desde cada persona en situación de victimización. Y tiene que dar lugar a la organización. Y a la circulación democrática. Y a que la organización y la circulación democrática sean medios para mejorar el alcance y resonancia de la autoestima, la dignidad y la práctica de la solidaridad como práctica hacia uno mismo (convocatoria, conversión) y hacia otros (reconocimiento, acompañamiento para crecer). Estos criterios y factores de política popular, es decir alternativa, existen, pero negados por la sociedad civil 'naturalmente' burguesa. El compromiso aquí y ahora consiste en reconocer y desplegar sus potencialidades, en comunicarlas y darles organicidad, en tornarlas sensibilidad y espiritualidad populares. Esto es posible mediante la oposición a las situaciones de victimización, su discernimiento y enfrentamiento, de modo que la lucha contra ellas constituya el medio de una transformación y conversión liberadoras.

2.3. Tejido social, autonomía e institucionalizaciones

Construir tejido social desde la victimización plural es hacer política popular. Específicamente, esto debe manifestarse como redistribución de poder y como recaracterización del mismo. Redistribución de poder, no sólo del ingreso. Un actor popular recaracteriza el poder cuando crece con autonomía. Crecer con autonomía es crecer desde las raíces, hacia uno mismo y hacia otros, ofrecerse a otros sectores populares. El tejido social es esta permanente oferta a otros para crecer, un testimonio y un desafío.

Crecer con autonomía es desplegarse desde las *necesidades* negadas por la dominación: la apropiación de la existencia como sujeto. Estas necesidades negadas, puestas en tensión por una lucha social, configuran el sentido de las expectativas y posibilidades populares. Lo popular/posible es el realismo de inspiración popular, diverso del "realismo" de la dominación. El realismo popular tiene como referencia necesidades negadas, no opciones dentro del mismo sistema victimizador. Por ello y por su plural raíz social, el realismo popular se vincula con la participación e institucionalización democráticas.

Participar democráticamente en términos populares hace alusión a instituciones y lógicas económico-sociales que no precaricen ni excluyan. Por el contrario, las instituciones económicas y sociales deben potenciar para la participación. 'Participar' se dice al menos de tres formas distintas. Una es pasiva, en el sentido de tocarle algo a uno sin que medie actividad voluntaria del sujeto o protagonista. En este alcance, uno participa de la lluvia si ésta lo moja. En

[10] Esto quiere decir que se multiplica la "sociedad civil", pero como malestar/desorden, como carencia que puede orientarse, para su satisfacción, hacia una transformación del orden vigente.

[11] La experiencia popular que se inicia en Chiapas, en 1994, condensa y expresa esta situación.

un segundo sentido, 'participar' se asocia con "sacar" y "obtener". Se participa en las elecciones para conseguir una parte del botín electoral. En un tercera determinación, 'participar' se relaciona con aportar. Y para aportar, para entregar, es necesario no haber sido empobrecido, sino potenciado (autopotenciado) como sujeto. *Participar popularmente quiere decir aportar algo, enriquecer la tarea común.* Por ello la participación democrática popular no puede focalizarse ni agotarse en los torneos electorales, o en la determinación de la escena política. La participación democrática popular implica un esfuerzo de potenciación (sujetificación) en todas las instancias e instituciones sociales (familia, trabajo, política, cultura) cuyo referente es el carácter de lo político, es decir las condiciones de constitución y reproducción de la sociabilidad [12]. La toma del poder, un tema clásico de la política, debe ligarse con un proceso de *recaracterización de las prácticas de poder* en todas las instancias sociales. Esta recaracterización es el fundamento de la toma popular del poder. Este es el sentido de la *omnipresencia de lo político* para los sectores populares. La excluyente focalización en la toma del poder político, sin una recaracterización (transformación mediante prácticas de autonomía) de los poderes sociales, no es una forma alternativa de práctica política popular.

Es posible ilustrar este planteamiento mediante dos referencias: la lucha cultural contra la idolatría, o contra el sexismo, en el interior de las iglesias y familias tiene un carácter político popular: es reivindicativo/político, porque idolatría y sexismo son constitutivos de una sociabilidad de mera cooperación en las fetichizadas sociedades modernas. La transformación de las iglesias y familias en espacios de encuentro y de producción de comunidad y sujetividad es una tarea de la política popular, de su espiritualidad. En el mismo movimiento, la expresión/testimonio de una lógica que rechaza la discriminación y la fetichización en instituciones particularizadas tiene un carácter estratégico respecto del sentido de la sociabilidad: eliminación de toda precarización, de toda exclusión, potenciación de las autonomías. En la práctica política con raíces populares no existe separación o paralelismo entre lucha reivindicativa particular o específica y proyecto de sociabilidad (nacional, mundial).

La segunda ilustración se refiere a la descentralización del Estado. Esta descentralización, geográfica y administrativa, puede tener un contenido antipopular. En ella, se descentraliza focalizadamente la administración pública sin desconcentrar poder y, desde luego, sin recaracterizar materialmente las prácticas de poder en todas las instituciones sociales. Este tipo de descentralización (hecha posible por las nuevas tecnologías productivas y de información) fragmenta a los sectores populares, los despotencia, los torna más vulnerables. El 'poder local' carece aquí de alcance estratégico en un doble sentido: no es interlocutor de las raíces de la victimización y precarización y no posee proyección nacional. Una descentralización popular del Estado tiene como referencia la desconcentración de poderes y la recaracterización de todas las prácticas de poder —transformación de la capacidad para explotar y discriminar en potencia para servir y crecer en comunidad— desde la consideración de las necesidades populares. Bajo estas condiciones, la descentralización del Estado con desconcentración de poderes y potenciación de autonomías, constituye un proceso de poder local que posee alcance nacional (constitución de la sociabilidad y de instituciones que facilitan la producción de comunidad, testimonio de sus lógicas, generación cultural de un buen sentido humano).

Lo alternativo popular es, por tanto, una *práctica de recaracteriación material de los poderes sociales* mediante el discernimiento y la crítica, la resistencia y los proyectos sujetificadores reivindicativo/políticos (liberadores), propuestos desde necesidades sentidas, analizadas, negadas y superadas mediante su creatividad y espiritualidad por los sectores populares.

Es así que pastorales o trabajos sociales modestos, en apariencia puntuales: talleres de artesanías para mujeres, por ejemplo, grupos de alfabetización, comunidades eclesiales de base semi-rurales, trabajo con niños de la calle, etc., en cuanto se constituyen formativamente como prácticas de autonomía, poseen alcance político popular. Este alcance político no prejuzga sobre las relaciones metodológicas y políticas que pueden darse entre actividades de capacitación y prácticas formativas (sujetificación, autonomización). Obviamente, una práctica específica es popular si su referente central, no excluyente, es formativo. Entre capacitación y formación existe una interpenetración semejante a la que debe existir entre lucha reivindicativa y lucha política con raíz popular.

2.4. Actores sociales y alternativa política

Desde la década del sesenta vienen manifestándose sectores emergentes de la sociedad (derechos humanos, feminismo, jóvenes, ecologistas, negritud) cuyo reclamo es 'de izquierda' pero, al mismo tiempo, crítico con diversos matices hacia las ideologías y sensibilidades de mayor presencia dentro de los trabajadores organizados: marxismo (lucha de clases, sindicalismo revolucionario, organización político-militar, burocratismo, etc.), social-democracia (reducción de lo político a la política, tecnocratismo, evolucionismo, formalismo, etc.), en cuanto a las ideologías. Respecto de las sensibilidades y espiritualidad, estos movimientos denuncian la insuficiencia o incapacidad de las sociedades modernas, capitalistas y socialistas, para cumplir con las promesas de liberación por el incremento de la productividad y la constitución de sujetos plenos [13]. Por el contrario, hacen referencia a que el despliegue tecnológico profundiza y libidiniza la dominación, ha militarizado y regimentado (burocratizado) la existencia y pone en peligro la reproducción de la vida sobre el planeta.

[12] El poder político condensa y expresa en su nivel todos las otras prácticas de poder social. El poder político resuelve quién vive y quién muere y cómo se vive y cómo se muere, socialmente. Por ello, remite a las condiciones de la constitución (proceso de trabajo, producción simbólica) social y a las instituciones que potencian/debilitan su reproducción. Esta es la sociabilidad. Toda sociabilidad encierra la tensión entre mera cooperación y producción de comunidad. La política popular consiste en procurar resolver esta tensión potenciando la producción de comunidad.

[13] Cf. I. Wallerstein: *¿El fin de qué modernidad?*, págs. 14 y ss.

Estas movilizaciones, no necesariamente exitosas o acumulativas, son signo de diversas crisis: de la oferta y cultura de la modernidad, del marxismo-leninismo como ideología revolucionaria excluyente, de la social-democracia como ideología tanto del progreso socio-político como de la inclusión cultural, por ejemplo. No es necesario que cada movimiento sea consciente de su radical puesta en cuestión de estos aspectos y de sus institucionalizaciones. Lo peculiar es que teniendo un carácter de izquierda tienden a manifestarse fuera de las ideologías de izquierda e incluso mediante su rechazo frontal.

Estos movimientos, que emergieron en los países centrales, se traspasaron a las sociedades latinoamericanas y han sido asumidos aquí con alternativas variadas, pero con suficiente historicidad. Al desplegarse, no han podido menos que ser interlocutores de otros actores y movimientos ya existentes (sindicalismo, campesinos, pobladores, estudiantes, mujeres, etc.) o que resultaban potenciados por determinadas coyunturas (derechos humanos en relación con los regímenes de Seguridad Nacional, indígenas respecto del Quinto Centenario, informales durante la "década perdida", etc.) y, desde luego, de los partidos que han dominado la escena política latinoamericana después de la Segunda Guerra Mundial. Al hacerlo, en particular por su referencia a los movimientos y actores sociales populares (incluyendo a los partidos), han contribuido a cuestionar y transformar o al menos a enrarecer el clima, los contenidos y las formas de la protesta social, pero, también, a opacar mediante la particularización y diversificación de las demandas e identidades, el proyecto popular. Esta interpelación es, por consiguiente, un factor de crisis, entendida como transición.

En la década del ochenta, la crisis de acabamiento de las sociedades del socialismo histórico y la crisis (desafío) de las diversas regiones del socialismo histórico [14] y el auge del neoliberalismo como ideología y sensibilidad social (final de la historia) son otros factores que se incorporan a la crisis de las movilizaciones populares.

En estas condiciones pueden expresarse tanto la urgencia de un proyecto popular como su ausencia. La corrupción de la escena política y del ámbito de lo político como condensaciones de la lógica dominante en el sistema, contribuyen a acentuar esta doble demanda. Las articulaciones entre los nuevos actores (y los tradicionales, interpelados y sensibilizados por las nuevas formas) y las organizaciones políticas ya existentes, no han sido, asimismo, particularmente creativas ni exitosas. Han oscilado entre los esfuerzos de cooptación e instrumentalización por parte de los partidos hasta los rechazos y ensimismamientos sociales que generan un nuevo tipo de sectarismo y fragmentación por parte de los actores y movimientos sociales. No es del caso detallar aquí el despliegue y sentidos de estas articulaciones. Interesa, básicamente, mostrar algunas condiciones para la superación de su situación actual y el alcance político/popular que posee esta superación.

El punto central que debe orientar y ligar la práctica de los partidos y los movimientos y actores emergentes es el de la *omnipresencia de lo político*. Esto implica asumir la pluralidad de las prácticas políticas populares, la diversidad de sus niveles, la innecesariedad (por antieconómica) de reducirla a un solo factor o forma de lucha, su radical novedad y creatividad, y la obligatoriedad de articular estas diversas prácticas sin pretender ni su unificación ni su hegemonía. Ilustra este aspecto la decisión de no escindir las prácticas populares entre luchas reivindicativas y luchas 'políticas'.

La política con contenido popular debe tener como referencia la *producción y autoproducción de autonomías*. "Autonomía" no es independencia, sino crecimiento desde lo propio (raíces, antecedentes, memoria de lucha, formas orgánicas, utopía) con otros, para otros (sociabilidad fundamental). Las autonomías no constituyen un nuevo pacto social, sino redes sociales, *tejido social* en permanente diálogo y fluidez. Un pacto social reifica instituciones. El tejido social se expresa mediante relaciones permanentemente revisadas y se condensa en instituciones transitorias que potencian su propia crítica y su transformación historizada por su vinculación con las necesidades humanas y sociales. Por definición, los actores y movimientos sociales deben aspirar a la autonomía. Pero también los partidos que operan preferencialmente en la escena política —sin desplazar y reemplazar, mediante una focalización excluyente, lo político— deben redefinir sus condiciones de producción para constituirse como espacios en los que se convoquen, resuenen, coordinen y propaguen nacionalmente autonomías y proyectos de inspiración y horizonte popular. No es el momento del acabamiento de los partidos, sino de su transformación en ámbitos orgánicos fluidos que potencian, *sin ahogar ni dirigir*, autonomías sociales, proceso en el cual ellos mismos devienen instancias de autonomización, de fortalecimiento de raíces y de referencias utópicas. En el imaginario moderno de la "sociedad bien ordenada" existe incompatibilidad entre partido político —que opera en el espacio del Bien Común, desparticularizado— y actores y movimientos sociales particularizados. Pero para el imaginario popular, gestado en relación con la omnipresencia de lo político, partido y actor se refuerzan como productores de vida histórica en tensión y crítica permanentes. Diciéndolo en relación con el movimiento social de los creyentes: la lucha contra la idolatría, es decir el discernimiento de los ídolos y de sus institucionalizaciones y el testimonio de lucha contra ellos, y por la identidad de fe (sujetificación religiosa) no termina nunca. Es una lucha políticamente estratégica que aspira a expresarse como movilización social, como orgánica, como utopía y como proyecto político (de sociabilidad) con otros y para todos.

Un último alcance: el desplazamiento del estrecho enfoque politicista de la toma del poder por su revaloración: *transformación del carácter de la práctica del poder en todas las instancias sociales*, no elimina la jerarquización existente entre poder político y otros poderes (económicos, de género, de generación, de *status*, etc.), sino que la recaracteriza mediante la reintegración de lo político y la política. Lo político es la potenciación de sujetos por la sociabilidad. Las instituciones políticas, en sentido restringido, condensan y expresan esta potenciación en el nivel de la necesaria reproducción de la fluidez, pluralidad, diálogo/articulación/interpenetración y criticidad (antifetichismo) sociales.

[14] Teoría de la historia, diagnóstico de la sociedad capitalista y de la modernidad, concepción del mundo e ideología revolucionaria.

Bibliografía

Carballo Quintana, Manuel, Maihold, Gunther (compiladores): *¿Qué será de Centroamérica? Gobernabilidad, legitimidad electoral y sociedad civil,* Friedrich Ebert Stiftung-CEDAL, San José de Costa Rica, 1994.

De Lella, Cayetano, Ezcurra, Ana María: *Chiapas. Entre la tormenta y la profecía,* IDEAS, Buenos Aires, Argentina, 1994.

Hinkelammert, Franz J.: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión,* DEI, San José de Costa Rica, 1995.

Marx, Carlos: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Grijalbo, México, 1968.

Mayorga, René Antonio (coordinador): *Democracia y gobernabilidad. América Latina,* Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1992.

REDLA: América Latina. *Los límites del ajuste y sus alternativas,* Red de Centros y Organismos Ecuménicos de Latinoamérica y el Caribe, Santiago de Chile, 1995.

Rojas Bolaños, Manuel: *La gobernabilidad en Centroamérica,* FLACSO, San José de Costa Rica, 1995.

Wallerstein, Immanuel: "¿El fin de qué modernidad?", en *Sociológica,* enero-abril 1995, Año 10, N° 27, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMERICA LATINA: $ 18.00
- OTROS PAISES: $ 24.00
- COSTA RICA: ¢ 1,380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHA DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER SOCIO-TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO (MARZO-ABRIL)

Tercera carta circular *Mayo 1996*

Un millón de nombres de mujeres

Deseamos expresar por medio de esta carta nuestro agradecimiento a las personas que han enviado los nombres y las contribuciones. Gracias a las líderes de los comités de las distintas partes del mundo, que con entusiasmo han trabajado desinteresadamente por la campaña. Gracias a las iglesias y organizaciones amigas que han contribuido como tales, porque creen en el proyecto. Gracias a las voluntarias y voluntarios que han llegado a San José para ayudarnos. Gracias a la vida y a Dios por los sueños, porque soñar nos hace sentir personas vivas, capaces de romper la desesperanza, la insolidaridad y el desamor.

El 8 de marzo de este año, no pudimos colocar la primera piedra porque no han llegado suficientes fondos. Pero, en un hermoso acto litúrgico, sembramos bougambilleas (flor muy colorida) en los cuatro puntos cardinales del terreno. Con ello empezamos a construir el muro natural que rodeará la nueva casa de estudios. Nuestro deseo es empezar la construcción de la unidad académica-administrativa el 8 de marzo de 1997, si conseguimos medio millón de nombres.

El proyecto ha sobrepasado nuestra capacidad. Contamos con poco personal y recursos. Por esto, hemos acogido con alegría la llegada de Nancy Boyé. Ella permanecerá con nosotros y nosotras como co-coordinadora del proyecto por un período de tres años.

Frecuentemente nos llegan estas preguntas: ¿Será una universidad de mujeres? ¿Por qué nombres de mujeres? ¿Por qué solo un dólar? ¿Se pueden dar más nombres?

A estas preguntas contestamos:

La Universidad Bíblica Latinoamericana no será una universidad para mujeres ni de mujeres. Será una universidad mixta en donde la presencia de la mujer sea fundamental. Se trata de un proyecto de educación alternativa para América Latina. Actualmente llegan estudiantes de todos los países latinoamericanos y de otras partes. El ecumenismo se vive y la alteridad acontece cada día, en el respeto a la espiritualidad, la cultura, el género del otro y la otra. Los nombres de mujeres son para que jamás sean olvidadas. Rescatamos su memoria para las generaciones futuras a través de sus nombres. Se pide una contribución pequeña para que puedan participar aún las personas de pocos recursos, pero, sobre todo, para que los/as estudiantes y profesores/as no olviden que el pensamiento se construye desde abajo. Por supuesto que se pueden dar todos los nombres que se deseen acompañados de un dólar cada uno.

También queremos invitarlo e invitarla a usted para unirse a este sueño. Pida informes de cómo hacerlo al SBL, Apartado 901-1000, San José. Puede mandar los nombres y el cheque a nombre del Seminario Bíblico Latinoamericano, a la casilla aérea de Miami, Depto SJO 2174, P.O. Box 025216, Miami, Fl. 33102-5216, USA, o al mismo apartado en Costa Rica.

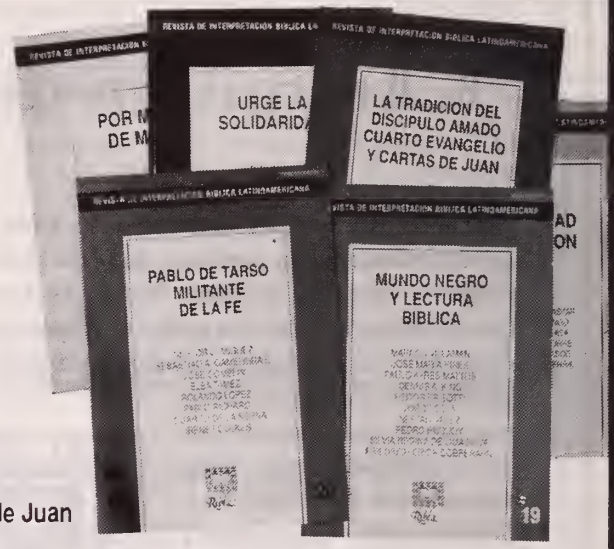
Los sueños se realizan con las manos y el corazón de todas y todos.

Elsa Tamez
Rectora

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discipulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso. Militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24
OTROS PAISES: US$ 36
COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3490

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only